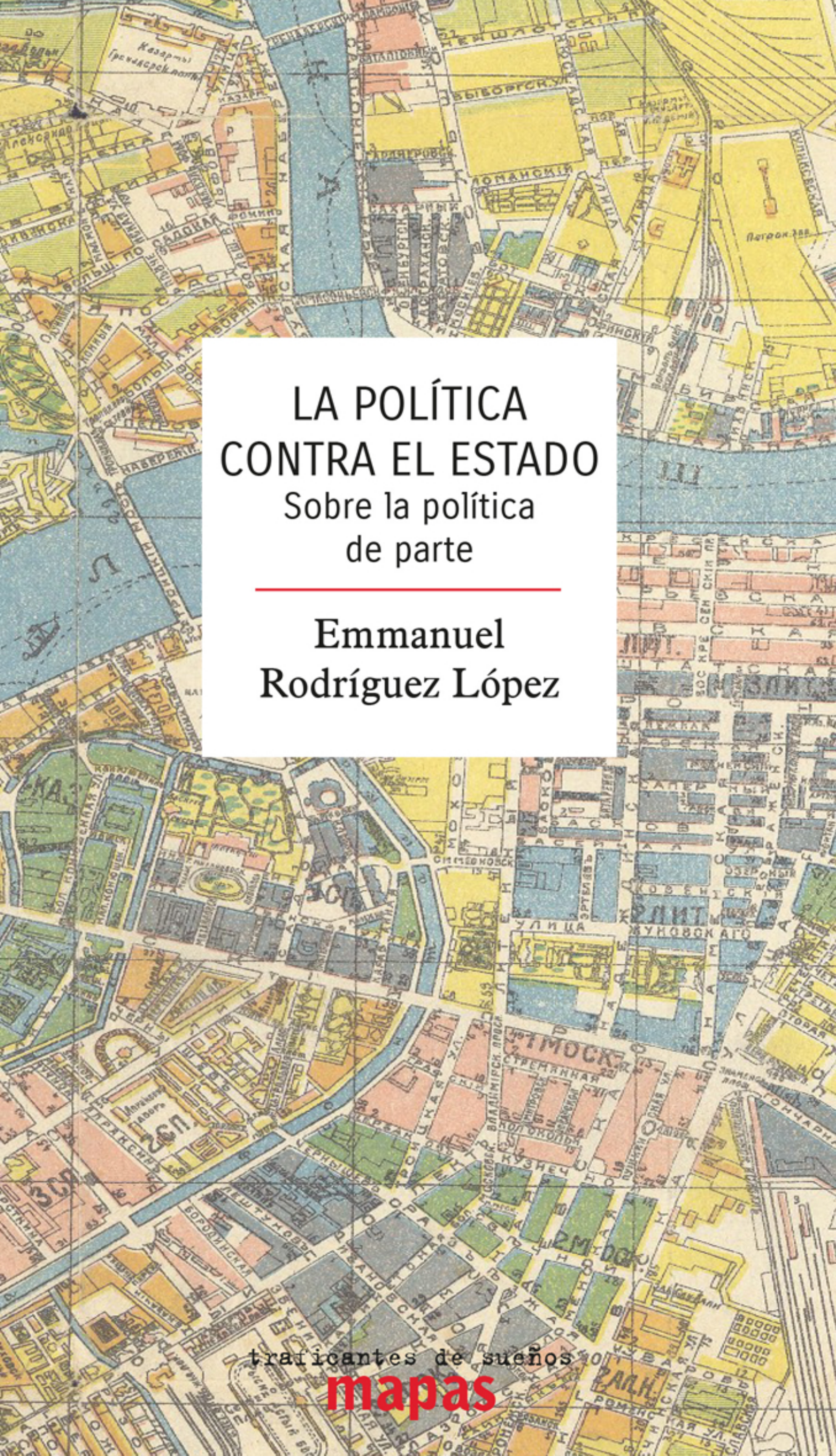

LA POLÍTICA
CONTRA EL ESTADO
Sobre la política
de parte
Emmanuel
Rodríguez López
traficantes de sueños
mapas

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 51

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición: Septiembre de 2018
Título:
La política contra el Estado. Sobre la política de parte
Autor:
Emmanuel Rodríguez López
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN: 978-84-948068-9-6
Depósito Legal: M-28639-2018

La política contra el Estado

Sobre la política de parte

Emmanuel Rodríguez López

traficantes de sueños
mapas

Índice

Agradecimientos

La idea de este libro surgió a partir de algunas discusiones sostenidas alrededor de Traficantes de Sueños y de la Fundación de los Comunes, en el tramo final del ciclo político iniciado en mayo de 2011. Su redacción vino motivada por el dinamismo de estos espacios y el infatigable trabajo de un área política poco o nada propensa a conformarse con los bloqueos de la actual coyuntura. La versión publicada fue ampliamente mejorada gracias a las aportaciones de Fernán Chalmeta Alonso, Mario Espinosa Pino, Brais Fernández, Paco Gaitán Pérez, Irene García Rubio, David Gámez Hernández, Beatriz García Dorado, Roberto Herreros Suárez, Isidro López Hernández, Ramón Montero Lange, Almudena Sánchez Moya y Nuria Vila Alabao.

Prólogo

Este libro se puede resumir en apenas cuatro tesis presentadas de momento como las líneas axiales de un cuerpo. Así, se propone:

1. Que vivimos en sociedades divididas o, si se prefiere en vieja lengua, sociedades de clases.
2. Que «política de clase» es aquella que se construye «de parte», en el polo (o polos) marginal(es) de esa división.
3. Que la política de clase, en tanto política «de parte», que aspira a existir y crecer, rechaza explícitamente la reconciliación (o integración) en la ficción unitaria, que en las sociedades divididas viene representada y está garantizada por el Estado.
4. Que la constitución de la política de parte, en tanto autoconstitución de nuevos sujetos políticos, tiende a confundirse con el proceso de creación histórica que antes llamábamos revolución, pero sin la promesa de un gran final que ponga a cero la historia. La historia es, antes bien, el tiempo infinito de este conflicto.

Los dos centenares de páginas que siguen apenas son un desarrollo histórico —y a la vez teórico— de estas cuatro tesis. También constituyen una exploración de su oportunidad en los tiempos de un capitalismo en crisis o, lo que es lo mismo, de una sociedad que lleva demasiado tiempo encallada en sus propias contradicciones.

El problema. Primera aproximación

1. Autodeterminación

«La emancipación de los trabajadores debe ser obra de ellos mismos...». Con esta afirmación comenzaban los brevísimos estatutos de 1866 de la Primera Internacional. Seguramente ninguna otra idea ha resultado más evocadora y también más controvertida para los revolucionarios de distintas generaciones. La emancipación como trabajo de los propios aspirantes a emanciparse. Ninguna delegación en instancias salvadoras. Ninguna esperanza en otros poderes, en la inteligencia de ciertos sabios, políticos biempensantes u hombres de Estado. Nosotr*s por nuestros propios medios, con nuestra propia inteligencia, con la organización que sepamos construir, con el poder que fundemos a partir de nuestra alianza.

La autodeterminación es una respuesta inmediata que se desarrolla en cualquier conflicto. Cuando existe cercanía de cuerpo y de palabra; cuando es preciso tensar los músculos y el juicio, cuando fuerza e inteligencia se vuelven comunes; cuando las posiciones de los primeros aliados se desvelan, y los filántropos y reformistas muestran los límites de sus propuestas; cuando lo fundamental se carga nuevamente a espaldas de los que deberían capitalizar los logros de su lucha. Frente al paternalismo, frente a la delegación política, frente a la confianza en el Estado, la autodeterminación se realiza en una afirmación sencilla: «Primero nosotr*s sol*s», los obreros, las mujeres,

los negros, los colonizados. Ningún movimiento ha conseguido labrarse buenos cimientos sin construir esa posición fundada en determinar separadamente qué nos pasa, qué queremos, cómo organizarnos.

La historia, sin embargo, tiende a confundir las intuiciones que acompañan los procesos de afirmación más radical. Los movimientos crecen, crean organizaciones, se enfrentan a sus adversarios, producen instituciones, acaban dotándose de instrumentos de representación, generan sus propias ideologías. Se vuelve fácil tomar la palabra —socialismo, feminismo, comunismo— por su contenido y representarla como si todavía latiese con su primer impulso. La historia de la política de parte es la historia compleja de la autodeterminación, pero también de su continua negación.

El significado de la autodeterminación se muestra en su práctica histórica. Es probable que ninguna de las corrientes que atravesaron el movimiento obrero fuera más fiel al enunciado de los estatutos de la Primera Internacional que el sindicalismo revolucionario. Desentendido de la construcción de los partidos socialistas dirigidos, la mayor parte de las veces, por ideólogos y políticos de profesión, el sindicalismo revolucionario se constituyó como la forma de organización de los obreros y las obreras de la época. En explícito rechazo a la subordinación del sindicato al partido, teorizada e impuesta en la Segunda Internacional, el sindicato se convertía en el modo de organización de la clase, pero también en el instrumento político de construcción de un específico poder de clase. Un poder que venía impreso en la fuerza sindical (la huelga) y en la ilustración obrera (la labor cultural e ideológica de los obreros organizados).

Alrededor de la «idea» del sindicalismo revolucionario se desarrollaron una docena de experiencias interesantes. Al menos tres de ellas llegaron a agrupar la parte más radical, y a menudo mayor, de sus respectivos países: la International Workers of the World (IWW) en Estados Unidos, la primera CGT francesa y el anarcosindicalismo español que se consolidó en la fundación de la CNT de 1910. La IWW fue derrotada en el auge económico de los años

veinte, masacrada por el poder del Estado y la patronal más fuerte del planeta; sus restos (solo en parte) acabaron por dar cuerpo al efímero U.S. Communist Party. La CGT acabó absorbida hacia 1910 por el ala parlamentaria del socialismo. La CNT prolongó su vida hasta desembocar en la revolución que se inició a caballo de la Guerra civil. Con independencia de la suerte de cada una, merece la pena considerar, sea brevemente, las bases políticas del sindicalismo revolucionario.

La experiencia francesa, la menos conocida, fue sin embargo pionera a la hora de labrar una estrategia agresivamente antiparlamentaria y dogmáticamente obrera. Sus orígenes son modestos. La Tercera República Francesa, la «república de los profesores», de Zola y el *affaire* Dreyfus, se inauguró con el baño de sangre que segó la vida de 30.000 comuneros. Destruida la Primera Internacional y prohibida toda actividad a sus secciones, la organización proletaria sobrevivió en un estado de semiclandestinidad gracias a las precarias cámaras sindicales. Entre 1876 y 1879 tres congresos obreros se sucedieron animados por el cooperativismo y el mutualismo, lo poco que persistía de la vieja organización obrera. En 1879 una parte del movimiento promovió la construcción de un partido. Durante los diez años siguientes acabaría por consumarse la cesura del socialismo francés entre su dos ramas: la «política» y la «sindical».

De una parte, el «socialismo político» inició su particular vía de acceso al Estado. En aquel evocador lenguaje, todavía no demasiado retorcido, propugnaron «moralizar al Estado», esto es, promover la legislación laboral, los derechos sindicales y apuntalar el reformismo político republicano puesto a prueba en el *affaire* Dreyfus. La fragmentación del joven socialismo francés organizado en torno a media docena de líderes políticos representaba también la vitalidad del debate. La divergencia de posiciones, desde las más reformistas hasta las más revolucionarias, impidió en todo caso que se constituyera nada parecido a la socialdemocracia alemana. Mientras el socialismo francés —y por socialismo se debe reconocer principalmente la actividad de este grupo de profesores

y periodistas— se encontraba con los límites de la acción parlamentaria y los problemas de su unificación política, que no se alcanzó hasta 1905 bajo el liderazgo de Jaurès, el sindicalismo en ciernes se articuló a partir de una vía completamente original.

Empujados a una acción errática, en el marco de un régimen político claramente dominado por la patronal y la aristocracia de Estado, los obreros organizados encontraron un recurso de organización en los márgenes de la arquitectura institucional francesa. En 1887, la municipalidad de París cedió un par de grandes locales como espacios de reunión obrera. Se constituía así la primera «bolsa del trabajo». Fue rápido su éxito. En 1892 existían 14 bolsas de trabajo. En 1900 había instituciones de este tipo en casi todos los departamentos de Francia. En ese año las bolsas agrupaban al 60 % de los sindicatos franceses y organizaban en torno a 350.000 obreros.[1]

Las bolsas del trabajo eran instituciones anómalas. Su centro era un local alquilado o cedido por la municipalidad que formalmente servía de lugar de reuniones. Pero en realidad eran mucho más. Pretendieron organizar el mercado de trabajo desde el lado obrero. Cada bolsa trataba directamente con los patrones de la localidad: ofrecía trabajadores a tarifas y salarios convenidos por los sindicatos, desplazando a las agencias patronales y municipales de colocación. Para ello, las bolsas crearon su propia oficina estadística que contabilizaba las vacantes de cada población y en cada ramo de la industria. También trataron de organizar la movilidad obrera a través de ayudas al viaje y crearon fondos de socorro obrero para los parados, las viudas y los huérfanos. Además las bolsas se convirtieron en centros tanto de formación profesional —muchas de ellas se transformaron en una suerte de universidades laborales— como de formación política. Cada

[1] Sobre la historia de las bolsas del trabajo se puede leer el ensayo de uno de sus principales animadores, el secretario nacional de la Federación de Bolsas entre 1895 y su muerte en 1901, Fernand Pelloutier, *Historia de las bolsas del trabajo. Los orígenes del sindicalismo revolucionario,* Bilbao, Zero Zyx, 1978.

bolsa disponía de su propia biblioteca y ofertaba un programa de seminarios sobre economía política, sociología y socialismo.[2] En las bolsas se podía acceder a la prensa sindical. En ocasiones la propia bolsa se encargaba de elaborar el periódico obrero local.

Entre 1890 y los primeros años del siglo xx las bolsas de trabajo fueron la principal herramienta del sindicalismo francés, muy por encima de la confederación sindical (CGT) fundada en 1895. Hasta 1900, año en el que las bolsas de trabajo se integraron formalmente en el sindicato, la CGT apenas vivió una vida errática y de escasa energía. Para sorpresa de quien acostumbra a considerar la historia y los movimientos a partir de siglas, direcciones políticas y grandes organizaciones, la fuerza de las bolsas de trabajo residió en su carácter local y federal, en su articulación como experiencia concreta, que producía resultados concretos en términos de poder e ilustración obrera.

Pero las bolsas no fueron simples instituciones de defensa obrera. Crecieron en el contexto de las grandes polémicas del socialismo de la época, la mayor parte de las veces en oposición a los socialistas parlamentarios. Fueron creadas explícitamente como instrumento para la afirmación de la llamada «vía económica»: la autorganización de los productores como única y verdadera fuerza de la clase obrera. En la base, estaba la idea de la huelga general, método revolucionario «inventado» en aquellos años. Y método que hasta 1905-1917 fue rechazado por ingenuo por los socialistas de partido. Conviene explicar bien este punto. La idea de la huelga general fue tomada por Sorel a fin de culminar la mitificación del espontaneísmo violento de masas. Gracias a Sorel la huelga general se convirtió en el muñeco de trapo que entre las élites intelectuales representaba la irracionalidad del sindicalismo

---

[2] Algunas iniciativas de ilustración obrera, pero también política, llegaron hasta el punto de crear «Museos del trabajo». En estos museos se exponían los productos finales acompañados de toda clase de explicaciones sobre los precios de producción (materias, energía, trabajo) y las formas de trabajo. Se trataba así de mostrar la genealogía oculta de la mercancía e ilustrar, de este modo, acerca de las condiciones de trabajo y de la explotación de los trabajadores.

revolucionario. Pero Sorel fue siempre un «intelectual», marginal también, por no decir principalmente, para los sindicalistas franceses.[3]

La idea de la huelga general, que bullía en la cabeza de estos obreros y que estos discutían por sus propios medios en asambleas y libelos, distaba de ser una ingenuidad. Para los militantes sindicales la huelga general revolucionaria era el paso último de una larga preparación, de un lento proceso de acumulación de fuerzas. De acuerdo con Fernand Pelloutier, sindicalista y promotor de la Federación de Bolsas de trabajo, estas instituciones tenían un propósito revolucionario: «La ambición de constituir en el interior del Estado burgués un auténtico Estado socialista (económico y anárquico), de eliminar progresivamente las formas de asociación, de producción y de consumo capitalistas por medio de las correspondientes formas comunistas».[4]

En tanto experiencia histórica, las bolsas de trabajo fueron un ejemplo singular de ilustración obrera, autonomía y replicación, de la primacía del logro concreto e inmediato sobre la abstracción de la representación política, de la potencia empírica de la lucha y de la intuición de un comunismo actual frente a la representación utópica e intelectual de la sociedad futura. No en vano, las bolsas tuvieron una notable capacidad de organizar y determinar la producción *de parte* de la clase obrera.

A comienzos de siglo, en el órgano de prensa de la CGT, *La Voix de Peuple,* Émile Pouget explicaba la razón y la potencia del sindicalismo revolucionario basado en la sola fuerza de la organización obrera y en su capacidad para modificar la ley, y a la postre derrocar al poder burgués. La vía económica del poder obrero frente a la «vía política» del socialismo parlamentario se imponía a través del sindicalismo y la huelga, y estos se podían comprender a partir también de otro concepto particular, la acción directa.

---

[3] Véase su conocido libro, Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia,* Madrid, Alianza Editorial, 1972 [1906].

[4] Fernand Pelloutier, *Historia de las bolsas del trabajo...,* p. 175. Véase también Émile Pouget, *Acción directa,* Hondarribia, Hiru, 2012 [1909].

Pouget escribe: «La acción directa es el emblema del sindicalismo activo [...] Significa que, frente a la sociedad actual que solo conoce al *ciudadano*, se alza ahora el *productor* [...] la acción directa implica que la clase obrera apela a las nociones de libertad y autonomía en vez de someterse al principio de autoridad».[5] «La acción directa, por lo tanto, es simple y llanamente acción sindical, libre de mezclas, limpia de impurezas, sin ninguno de esos topes que amortiguan los choques entre los beligerantes, sin ninguna de las desviaciones que alteran el sentido y el alcance de la lucha; es la acción sindical sin compromisos capitalistas».[6]

Apenas hay aquí espacio para analizar la suerte del sindicalismo revolucionario francés: su increíble avance en la primera década del siglo xx, el amplio proyecto de reforma laboral y social que el Estado se vio obligado a poner en marcha, la derrota interna de los sindicalistas por los «parlamentarios» dentro de la CGT y su definitivo aniquilamiento en la Primera Guerra Mundial. No obstante, el sindicalismo revolucionario sirve aquí solo como primera aproximación. En su práctica concreta constituye uno de los ejemplos mejor documentados de la afirmación temprana de la política de parte: organización y medios de acción que constituyen la única superficie del poder de clase, sin mediaciones externas. Ciertamente, la política de autodeterminación obrera de principios del siglo xx, y con ella todas sus fórmulas —sindicalismo, acción directa, huelga revolucionaria—, se agotó en la prueba revolucionaria del primer tercio del siglo xx. Intuiciones parecidas o similares han brotado, no obstante, en cada experiencia nueva de los distintos movimientos de la segunda mitad del siglo xx: en las luchas de fábrica de los años sesenta y setenta, en distintos segmentos del feminismo, en la parte más radical del movimiento negro en EEUU, en el indigenismo político de América Latina... La afirmación de la determinación propia, el logro de una constitución autónoma, han sido para todos estos movimientos tanto el medio como el objetivo de su acción política.

---

5 Émile Pouget, *Acción directa...* p. 31.

6 Ibídem, p. 35.

2. La autodeterminación y su prueba, la revolución

La política se articula en un complejo juego de planos. La política de parte no opera nunca en el espacio vacío de su propia afirmación. Es «de clase» en tanto colisiona con la política del capital y se conjuga con la política de Estado. En tanto «de parte» se enfrenta a su adversario —la política del capital— al tiempo que no deja de combatir la ficción de Estado, la ficción de la totalidad. La política de Estado se esconde como bien común, «la política de lo universal» encarnada en el sentido último de lo estatal.

En la tradición revolucionaria de clase —en cualquiera de sus múltiples versiones—, la clase estaba llamada a imponerse a su adversario a través de un proceso de lucha más o menos largo. Este debía conducir a un desplazamiento final de la forma del universal político, esto es, del Estado.[1] Así, por ejemplo, en la primera división del movimiento obrero —entre anarquistas y marxistas— en los tiempos de la Primera Internacional la discusión se cebó

[1] Valga aquí la definición canónica dentro de la tradición bolchevique que renovara Althusser a finales de los años sesenta: «Una revolución social consiste, pues, en desposeer a la clase dominante del poder de Estado [...] para implantar nuevas relaciones de producción cuya producción esté asegurada por la destrucción de los antiguos aparatos de Estado y por la edificación (larga y difícil) de nuevos aparatos de Estado». Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015 [1969-1970], p. 189.

sobre las formas de organización, pero sobre todo en la posición que se debía tener frente al Estado tras el derrocamiento del poder burgués. Se trataba de una discusión anclada en la experiencia histórica.

La Comuna de París despertó en los socialistas europeos la primera reflexión práctica sobre la forma que podría tener un organismo político revolucionario. Fue también la primera prefiguración política del socialismo. En el informe-manifiesto al Consejo General de la Internacional,[2] Marx descubre en la Comuna la imagen de la destrucción de los aparatos del Estado burgués, la recuperación de «todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito». Pero si entre las grandes corrientes que arrancan de la Primera Internacional hay solo diferencias tácticas, estas acabaron por resolverse en la gran escisión del movimiento socialista.

Sea como sea, anarquismo y marxismo compartían la idea de que el comunismo era equivalente a la liquidación del Estado, en tanto institución separada de la sociedad, y a la instauración de la «comunidad universal» del libre acuerdo entre productores. Que el Estado fuera destruido en el propio acto de la revolución (anarquismo) o fuera destruido en un largo proceso de lucha dentro de la sociedad y del propio Estado (comunismo) no resultaba esencial. En ambos casos, la clase estaba destinada a ocupar el lugar de la totalidad. A este proceso se lo llamó revolución.

¿Podemos, no obstante, seguir fundando la política de clase —en los tiempos no progresivos de la crisis actual— sobre las viejas bases de la tradición revolucionaria? ¿Puede y debe el movimiento de autodeterminación ocupar el lugar de la totalidad, en el que se asienta la idea de Estado, aun cuando como realidad material siempre sea un conjunto institucional complejo y contradictorio? ¿Estamos condenados a intervenir en el marco real de un proceso inacabado de una totalidad nunca reunida, nunca completa?

[2] Karl Marx, *Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871*, Akal, Madrid, 2010 [1871].

En la respuesta a estas preguntas se debe considerar algo que la tradición revolucionaria ha tenido pocas veces en cuenta: entre la autodeterminación del sujeto múltiple de la clase y la revolución existe una discontinuidad. Este hiato tiene que ver con la posición de partida del sujeto —que es siempre «de parte»— y el lugar de la revolución —que es el lugar de la totalidad, de lo universal—. Tal intervalo se manifiesta en una serie de tensiones o problemas que afectan a todos los órdenes de la relación:

– En lo que respecta a la prefiguración del orden «revolucionario», y que se dibuja como un movimiento que va de la imposición «de parte» a la forma de una nueva totalidad. Esta cuestión ha sido tradicionalmente conocida como el «problema de la transición».
– En lo que se refiere a los medios de la revolución o, lo que es lo mismo, a la política de clase en la crisis revolucionaria. La revolución comprende, en efecto, toda una serie de retos complejos: quizás el principal sea el llamado «problema de la organización» del sujeto revolucionario, pero también resultan decisivas sus alianzas y sus modos de acción.
– En los «tiempos» de la revolución, que requieren tomar decisiones cruciales: cambios de rumbo que implican lecturas ágiles de la coyuntura y que suponen un movimiento no solo de la parte en tanto parte, sino de la parte como aspiración a una nueva totalidad social. Esta es la cuestión que en términos clásicos se conocía como el «problema de la dirección revolucionaria».

Ninguno de estos problemas parece haber encontrado una solución adecuada en la historia del siglo xx. Por eso seguramente la mejor la manera de volver a pensarlos es a través de su particular curso histórico, especialmente en la coyuntura que se despliega entre 1905 y 1939 y en la que, al menos en Europa, se bordea la posibilidad de una revolución socialista.

Pero antes conviene avanzar una cuestión que podemos resumir con una afirmación obvia y a la vez controvertida. En los tiempos del capitalismo en crisis, de la desvalorización del trabajo, y por ende de la pérdida de toda centralidad del trabajo, tanto la forma de la revolución como su relación con los procesos de autodeterminación de clase cambian completamente de sentido. Quizás, por esta razón, haya que verificar la pérdida de actualidad de la idea de revolución, aun cuando su caducidad no sea total. Todavía, efectivamente, se puede aprender de algunos de viejos problemas —como el de la «transición» hacia posibles configuraciones postcapitalistas—. Pero tras el largo siglo xx la forma política de la revolución ya no es concebible como una prueba definitiva, incluso como una serie de pruebas definitivas. Antes bien, la forma de la política actual parece condenada a una suerte de guerra civil permanente. Una guerra que conviene civilizar (democratizar) pero que nunca acaba con el conflicto entre partes. La autodeterminación —la creación de la «parte»— parece pues condenada a convertirse en un momento político inerradicable, un fuego que no se extingue. Volvamos al curso de esta historia.

3. Soviets, *räte*, consejos

El objetivo: la revolución. Su forma no está todavía determinada. En los tiempos de la Segunda Internacional el progresismo del capital se ha infiltrado hasta el tuétano del movimiento obrero. Ha generado una nueva ideología progresiva, el marxismo.[1] El desarrollo de esta ideología se incrusta en la rápida expansión industrial de Europa occidental; expansión que coincide con el desarrollo de la gran industria y las primeras formas de integración de la clase en el Estado. De forma resumida, el marxismo certifica con «sello de ciencia» que el desarrollo del capital genera las condiciones de su superación. El golpe final vendrá con un simple empujón al árbol podrido y demasiado astillado de la sociedad capitalista. No hay razón para lamentarse. A su lado crece ya un retoño fuerte y sano: el socialismo. La discusión sobre el revisionismo no es más que la discusión sobre la forma de esta evolución: o el gradualismo progresivo (a lo Berstein) o la acumulación de contradicciones que terminará con un golpe obrero, quizás solo por medio de una victoria electoral (a lo Kautsky).

Contra ambas posiciones se reconoce una nueva izquierda. Esta reinventa y reinterpreta el marxismo heredado. Esa izquierda es impaciente, voluntarista, revolucionaria.

[1] Léase a este respecto el estudio de Montserrat Galcerán *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana de finales del siglo* XIX, Madrid, IEPALA, 1997.

Sus nombres jalonan el marxismo comunista del siglo XX: Luxemburg, Lenin, Gramsci, Pannekoek. El primer síntoma de que el «movimiento real» puede no ser tan paciente como desearían los viejos teóricos marxistas viene de las huelgas de masas de 1905. De Gibraltar a los Urales se desata una actividad frenética: huelgas en Cataluña, repetidos paros de la CGT francesa, huelga general en Bélgica, importantes agitaciones en buena parte de Centroeuropa, la primera Revolución rusa. Salvo excepciones, los líderes de la Segunda Internacional, sus partidos de masas, permanecen impasibles, casi al margen del movimiento. El protagonismo está en formas de acción desprestigiadas por los «marxistas» (el sindicalismo revolucionario en España y Francia) o tan rápidamente organizadas (los soviets y comités en Rusia) que parecen improvisadas.

El efecto, sin embargo, resulta impresionante. Rosa Luxemburg escribe, entusiasta, sobre las huelgas en Rusia y contra las pesadas inercias de la Segunda Internacional:

> Si el elemento espontáneo desempeñó un papel tan importante en las huelgas de masas en Rusia no es porque el proletariado ruso carezca de la «suficiente preparación», sino porque las revoluciones no se aprenden en la escuela. Por otra parte, vemos cómo en Rusia esta revolución que le hace tan difícil a la socialdemocracia conquistar la dirección de la huelga, poniéndole la mano o quitándole la batuta, cómo esta misma revolución resuelve por sí misma todas las dificultades que el esquema teórico de la discusión en Alemania considera como la preparación principal de la «dirección»: la cuestión del «aprovisionamiento», de los «costes», de los «sacrificios».[2]

Y también:

> La concepción mecánica, burocrática y estereotipada solo quiere ver en la lucha el producto de la organización a un cierto nivel de fuerza. Por el contrario, el vivo desarrollo dialéctico ve en la organización un producto de la lucha.[3]

---

[2] Rosa Luxemburg, *Huelga de masas, partido, sindicato,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2003 [1906], p. 63.

[3] Ibídem, p. 74.

Luxemburg fija una posición que llegará a ser clásica, y que será discutida por casi todos en la Segunda Internacional: celebra el «espontaneísmo» obrero, el movimiento de masas en su libre autodeterminación. Sus tesis no tardan en ser contestadas por otro izquierdista, Vladimir Ilich Lenin, que apenas tres años atrás había escrito un libelo célebre y dogmático, una suerte de antiluxemburguismo antes de Luxemburg, *¿Qué hacer?*

Con independencia de los cambios de orientación de ciertas cuestiones tácticas y teóricas, Lenin había perfilado una idea particular de partido: separado de la clase, formado por sus «mejores elementos», vanguardia y motor político de la revolución. El Lenin de la crítica a Luxemburg es también el mismo Lenin que observa desde el exilio la experiencia del soviet de Petrogrado, y que deja que a su propia organización se le escape aquella experiencia. La dogmática política de los bolcheviques en 1905 pretendió plegar el programa y la dirección del soviet —de ese gigantesco órgano de masas— a la pequeña estructura de su partido. Ese «error» no volvería a repetirse, no al menos de ese modo.[4]

Y sin embargo, el debate entre Lenin y Luxemburg, y en general de la izquierda de la Segunda Internacional, es un debate mal planteado. Entre el espontaneísmo de

[4] Entre los bolcheviques la cuestión se planteó crudamente bajo la fórmula «soviet o partido». Los bolcheviques recelaban de los soviets en tanto podían suplantar al partido en la dirección de la clase. Incluso llegaron a plantear su boicot. La idea más elaborada provino una vez más de Lenin, quien en noviembre de 1905 planteó una aproximación «consejista» destinada a perdurar. En esta recomendaba la participación en los soviets y, por primera vez, los consideraba como prefiguración de los órganos de la revolución y germen de la dictadura proletaria. Su planteamiento, de todos modos, no fue más allá de presentar estas instituciones revolucionarias de la clase como medio o instrumento del levantamiento insurreccional, y posteriormente de la toma del poder. En la posición de Lenin estaban ya presentes los problemas principales de la relación entre soviet y partido, así como la contradicción entre Estado socialista y democracia consejista. Para una discusión sobre la interpretación de la experiencia soviética de 1905 por las distintas fracciones de la socialdemocracia rusa véase: Oskar Anweiler, *Los soviets en Rusia, 1905-1921*, Bilbao, Zero, 1975.

clase y la afirmación del partido se pierde el entendimiento concreto, práctico, de la experiencia de 1905. Caso de mirar a España o a Francia, los socialdemócratas apenas podían entender la tradición de la huelga general revolucionaria, que venía de la mano del sindicalismo revolucionario. Caso de considerar la experiencia rusa, apenas podían entender aquel movimiento, presuntamente primitivo pero que contaba ya con 20 años de experiencia y organización por medio de cajas de resistencia, comités y comisiones. La forma del soviet era la forma extendida de aquellos comités en una situación de huelga general.

A Lenin le costó corregir, pero lo hizo. De 1905 extrajo una importante enseñanza: la revolución se cabalga, no se dirige. Aquello a lo que el partido tenía que atender era a la explosión caótica de las luchas y de las nuevas instituciones revolucionarias. La enseñanza de Lenin se convirtió en receta: primero había que «estar», y solo luego orientar y controlar los órganos de masas que horadaban el curso vivo de la revolución. El partido debía empujar, consolidar y solo finalmente dirigir estos órganos de masas. Así fue en 1917, cuando en la explosión de los soviets y de los comités de empresa los bolcheviques jugaron un papel primero minoritario, luego creciente y finalmente dominante en la mayoría de los consejos. Lenin tenía razón: su intimidad con el proceso revolucionario dotó al partido de la capacidad de leer cada fase, de testar los ánimos y finalmente de escoger el momento decisivo de la toma del poder del Estado, octubre de 1917.

En toda Europa, a partir de 1905, pero sobre todo de 1917, la cuestión para todo revolucionario consiste en determinar qué son y qué pueden esos órganos de la revolución obrera: los soviets, los *räte,* los *consigli operai*, los consejos de fábrica. La experiencia rusa del '17 contagia Europa como una nueva forma de peste. Entre 1918 y 1921 los amagos revolucionarios se multiplican. En todos ellos juega un papel decisivo el control obrero de las fábricas y el territorio, la expropiación y autogestión proletaria de las fortalezas industriales. Hay sin duda discontinuidades entre las experiencias occidentales y los soviets rusos, entre el proletariado urbano de sociedades con más de

100 años de tradición industrial y el proletariado eslavo recluido en unas pocas islas urbanas en el vasto océano campesino del mayor imperio de la Tierra. Pero a pesar de las distintas modalidades del consejismo europeo, la tendencia parece similar: los obreros toman las fábricas, deciden directamente sobre la producción y tratan de imponer órganos de decisión autónomos sobre el territorio, principalmente en los municipios.

Los soviets se articulan como una resultante propiamente política de la autorganización obrera; una extensión del autogobierno de la producción al pueblo, el barrio o la ciudad. Así fue en Petrogrado, en Moscú, en Turín e incluso de forma más atenuada en Hungría y Baviera. La pregunta de los revolucionarios es, por tanto, parecida: ¿qué son los soviets, qué son los consejos, en su aspecto más decididamente revolucionario? ¿Órganos de lucha, instrumentos de gestión obrera o algo más grave e importante: la prefiguración de un nuevo orden político y social?

El espacio político de la vieja socialdemocracia, dividido por la guerra, se vuelve a escindir frente a la experiencia consejista. Los bolcheviques lo entienden a su modo: los soviets son el «embrión del Estado obrero». La Revolución rusa es en 1917 la revolución soviética, la revolución de los soviets, de los órganos de masas emanados de la autodeterminación obrera.[5] Veremos luego lo que esto significa cuando el autogobierno de los soviets se contrasta con la «dirección» del partido comunista.

Las opiniones de los revolucionarios europeos se dividen. Los viejos socialdemócratas apenas consideran los consejos como una forma transitoria en la instauración de las instituciones republicanas. El trágico episodio de la represión de los espartaquistas por los Freikorps, las milicias prefascistas nutridas por los excombatientes nacionalistas y liberadas por Noske,[6] es significativo de dónde quedó

[5] La defensa de este propósito es el objeto de otro de los conocidos panfletos del Lenin polemista: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky,* en *Obras escogidas,* vol. ix, Moscú, Progreso, 1973 [1918], pp. 2-41.

[6] Gustav Noske es seguramente el mejor representante de la «figura» de la traición socialdemócrata al movimiento revolucionario: ministro

establecido el límite a la acción de los consejos. Pero incluso la izquierda socialista se ve atrapada ante una institución que apenas comprende. Como casi siempre, entre un haz de luz y una zona de sombra, Luxemburg critica a los bolcheviques por empujar a los soviets por encima de las instituciones democráticas y, al mismo tiempo, en un salto vertiginoso, previene acerca de la «degeneración burocrática» de la experiencia rusa.[7] Adler, el austriaco, reconoce en los soviets la forma de una nueva democracia, capaz de integrar a la clase. Apresuradamente, sin embargo, considera el interregno consejista como una forma transitoria en la civilizada Centroeuropa, una suerte de transición de la democracia a la democracia.[8] ¡Qué lejos quedaban en su imaginación las aberraciones nacionalsocialistas! El joven Korsch, todavía enrolado en las filas de la socialdemocracia, apenas es capaz de pergeñar un «programa de socialización» consistente en un régimen de cogestión entre el Estado y los órganos obreros de sus propias fábricas.[9]

Incluso entre sus mejores elementos la socialdemocracia alemana parece perdida ante los hechos rusos, chapoteando

---

de Defensa de la República de Weimar, por ende, responsable de la represión. Pero en realidad, Noske fue solo el último eslabón en la evolución de la socialdemocracia alemana y del marxismo ideológico de la Segunda Internacional, aquel que atendía única y exclusivamente a las condiciones objetivas y que plegaba toda acción voluntarista a esa particular ley de la determinación histórica.

[7] He aquí la cita más conocida: «Lenin y Trotsky han sustituido las instituciones representativas, surgidas del sufragio universal y popular, por los soviets, como única representación auténtica de las masas trabajadoras. Pero al sofocarse la vida política en todo el país, también la vida de los soviets tiene que resultar paralizada. Sin sufragio universal, libertad ilimitada de prensa y de reunión y sin contraste libre de opiniones, se extingue la vida de toda institución pública, y se convierte en una vida aparente, en la que la burocracia queda como único elemento activo». Rosa Luxemburg, *La revolución rusa* en *Obras escogidas* II, Madrid, Ayuso, 1978 [1918], pp. 143-144.

[8] Véase especialmente Max Adler, *Consejos obreros y revolución*, México DF, Grijalbo, 1972 [1919, *Die Neue Zeit*] y la serie de conferencias reunidas en *Democracia política y democracia social,* México DF, Ediciones Roca, 1975 [1926].

[9] K. Korsch, *¿Qué es la socialización?*, Barcelona, Ariel, 1975.

en su particular incapacidad de traducir el espíritu de la revolución de los soviets a la agitación de los obreros alemanes, que trataban de empujar la experiencia consejista más allá del dominio del ala moderada de la socialdemocracia. La inteligencia revolucionaria alemana acudió a la crisis de 1918 particularmente mal preparada. Y solo cuando el curso de los acontecimientos siguió radicalizando la situación (entre 1919 y 1921) logró imaginar, de nuevo a caballo de la insurrección obrera y de la ayuda de los holandeses (Gorter, Pannekoek), otra forma de abordar el problema.

De entre la izquierda marxista europea, quizás solo el grupo de Gramsci, organizado alrededor de la revista *L'Ordine Nuovo*, supo vislumbrar la ruptura contenida en los consejos respecto a la papilla ideológica —marcadamente cientifista y determinista— con la que se alimentaba la Segunda Internacional. La comprensión gramsciana tiene una razón empírica poderosa. Esta reside en el lugar político de la reflexión: Turín, la gran ciudad fábrica del norte de Italia, la ciudad de los consejos. Allí Gramsci se pregunta: «¿Hay en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda compararse con el soviet, que tenga algo de su naturaleza? ¿Algo que nos autorice a afirmar: el soviet es una forma universal, no es una institución rusa, exclusivamente rusa; el soviet es la forma en la cual, en cualquier lugar en que haya proletarios en lucha por conquistar la autonomía industrial, la clase obrera manifiesta esa voluntad de emanciparse, el soviet es la forma de autogobierno de las masas obreras; existe un germen, una veleidad, una tímida incoación de gobierno de los soviets en Italia, en Turín?».[10]

En la pregunta está contenida la innovación gramsciana pero también los límites de su respuesta. Para el grupo de *L'Ordine Nuovo* el consejo es la forma del autogobierno de clase, su expresión política más acabada. No hay entre los italianos ninguna concesión a la democracia burguesa: la clase obrera sola, en su propia autodeterminación. El consejo obrero «representa el esfuerzo perenne de

[10] «El programa de l'Ordine Nuovo», 14 y 28 de agosto de 1920, incluido en Gramsci, *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán,* Madrid, Siglo xxi, 2010 [1970], p. 98.

liberación que la clase obrera realiza por sí misma, con sus propios medios y sistemas, para fines que no pueden ser sino los suyos específicos, sin intermediarios, sin delegaciones de poder a funcionarios ni a politicastros de carrera».[11] Prefiguración acabada del Estado obrero.

Y sin embargo, en el país de los soviets, donde los consejos no se limitaron a una región, donde hasta en la última fábrica del país se constituyó un comité de fábrica y en donde en buena parte de las aldeas todavía persistía la vitalidad de la comuna agraria —la asamblea del mir, el *sjov*—, la nueva institucionalidad revolucionaria se topó con la creciente competencia de un Leviatán glotón y sobrealimentado. A la contra de las primeras intenciones bolcheviques, el Estado obrero no se construyó a partir de los soviets, sino que los engulló. La trampa de la soberanía llevó una y otra vez a su único depositario —el Estado, refundado como socialista— a imponerse sobre toda competencia. Los soviets y las organizaciones directas de control obrero eran efectivamente sus competidores. El Estado socialista fue muy pronto reconocido como el hijo o el nieto crecido del Estado zarista.

La razón del desastre estaba ya en la consigna de 1917: «Todo el poder para los soviets», pero solo hasta que el partido se hubiera hecho con los órganos del Estado, hasta que el partido se hubiera hecho con el control de los instrumentos de coordinación de los propios soviets. Entonces, finalmente, el poder de los soviets y el poder del partido coincidirían; y entonces los primeros se volverían completamente prescindibles. La transición se produjo muy rápido. Tras la progresiva eliminación de los otros partidos de la democracia soviética (mencheviques, social-revolucionarios, anarquistas), los soviets, dominados exclusivamente por los bolcheviques, quedaron como organismos inanes frente a la rápida expansión de los órganos políticos del Estado.[12]

---

11 A. Gramsci, «Los grupos comunistas», *L'Ordine Nuovo*, 17 de agosto de 1920, en *Antología…*, p. 94.

12 Para un desarrollo de este proceso, además de los trabajos clásicos de la historiografía (Carr, Archinov...), léase el ensayo ya mencionado de

En el curso de unos meses, el proceso de centralización exterminó hasta la raíz la autonomía proletaria. Apenas unos días después del golpe de octubre, los comités de fábrica, que en algunos casos tomaron directamente las fábricas y en otros impusieron sus condiciones a lo que quedaba de la vieja dirección, se vieron obligados a un nuevo forcejeo con el Estado. El decreto de nacionalizaciones de 14 de noviembre de 1917 era taxativo: «Nacionalización es control estatal». Por ley, por la nueva ley «soviética», los comités quedaban relegados a ser meros órganos de fábrica, sometidos a los sindicatos. Al mismo tiempo, el nuevo Consejo Supremo de Economía Nacional (VSJN), el Vesenja, incrementaba rápidamente sus funciones. Para los obreros de los comités, que todavía se defendieron durante unos meses, la sindicalización suponía convertirse en simples órganos de disciplina obrera.[13] Sin autonomía, la democracia proletaria estaba condenada.

El argumento de la política de estatización, eufemísticamente llamada de «control obrero» —de qué modo resuena todavía hoy este argumento—, recalcaba la necesidad de disciplinar a los trabajadores influidos, de cuando en cuando, por el mal «pequeño burgués» de la pereza y la anarquía. Había —se decía— que centralizar la producción industrial en las duras condiciones de una revolución incipiente. (Ojo a los pretextos y a la velocidad del proceso: estamos en los primeros meses de 1918, todavía no ha estallado la guerra civil.) Pero el remedio resultó peor que la enfermedad. La organización centralizada de la economía dejó a las empresas sin suministros y a los obreros

---

Oskar Anweiler, *Los soviets en Rusia... op. cit.* También el célebre libro de Charles Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS. Primer periodo (1917-1923)*, Madrid, Siglo XXI, 1976. La obra de Bettelheim resulta especialmente sugerente en la medida en que la crítica se desenvuelve dentro del marco del leninismo, esto es, dentro de la primacía de la inteligencia y la dirección política del partido. Bettelheim interioriza el análisis político y de clase del propio Lenin, a fin de realizar una suerte de crítica leninista de la Revolución rusa. Una crítica a la postre incapaz de desentrañar las contradicciones del leninismo en su lectura práctica de la revolución, y por eso mismo verdaderamente interesante.

[13] Véase Maurice Brinton, *Los bolcheviques y el control obrero, 1917-1921. El Estado y la contrarrevolución*, Ruedo Ibérico, 1972.

sin iniciativa. La mayor parte de las industrias cerraron.[14] Durante el periodo del comunismo de guerra iniciado en la primavera de 1918, las cosas todavía fueron peor.

La única crítica posible, el único espacio de libertad revolucionaria, queda reducido al estrecho perímetro del partido. Pero ni esto dura mucho. La discusión de 1920-1921 tiene un carácter especular y residual respecto a la vitalidad revolucionaria de 1917. Valga aquí la célebre polémica respecto a los sindicatos encabezada por la Oposición Obrera en el X Congreso del Partido Comunista Ruso de 1921.[15] Los argumentos de la Oposición, de Kolontái en primer lugar, se resuelven con un buen diagnóstico: burocratización, verticalización, pérdida de pie en la clase obrera, asfixia de la iniciativa y la creatividad obreras. Del otro lado, la respuesta de los líderes bolcheviques a la Oposición refleja hasta qué punto el camino emprendido por el partido-Estado es irreversible. Trotsky, demente, propugna todavía la estatización de los sindicatos: sigue coqueteando con la idea de la militarización. Lenin, en uno de sus ramalazos salomónicos, concede a la Oposición cierto grado de verdad en sus argumentos, pero los considera inconvenientes. Acusa a Kolontái y a Shliápnikov de no entender el problema del poder —de la conservación del poder—. Los sindicatos no deben ser los gestores de la producción, sino «meras escuelas de comunismo», cualquier cosa que esto sea.

Obsérvese, además, la debilidad de las propuestas de la Oposición Obrera: «proletarizar el partido», otorgar un nuevo protagonismo a los sindicatos como organismos de

---

[14] Merece la pena leer la historia de la revolución de Volin, el conocido líder anarquista y redactor de *Golos Truda,* que en sus análisis introduce gran cantidad de elementos autobiográficos, entre otros la visita a numerosas fábricas tras los decretos de nacionalización. En los encuentros con los obreros de estas fábricas descubre el carácter particularmente aberrante y antiproductivo de la política de control estatal de la industria. Volin, *La revolución desconocida,* 2 vols., Madrid, Campo Abierto, 1977.

[15] En esta edición de Kolontái se pueden leer los textos y los principales argumentos de las ponencias presentadas en el X Congreso del Partido: Alexandra Kolontái, *La oposición obrera,* Barcelona, Anagrama, 1975 [finales de 1920].

control de la producción. Incluso los críticos constatan que ya no hay nada fuera del partido y sus sindicatos. La propuesta de la Oposición, en tanto representante de «las masas obreras organizadas en sindicatos y que no se ha dispersado a través de las administraciones del Estado», solo podía sustituir una burocracia por otra; todo lo más, otorgar ciertos poderes especiales a una suerte de nueva élite sindical. Las consecuencias del Congreso de 1921 fueron definitivas. La «disciplina autoimpuesta» liquidó la libertad de discusión interna y suprimió las facciones dentro del partido. Nunca más habría oportunidad para la oposición interna. Un partido unificado y disciplinado, un Estado centralizado e incontestable. Así quedaba cancelada la libertad política.

1921 fue el último año de la revolución. Esta se clausuró dentro del partido bolchevique, pero sobre todo fuera. A finales del invierno fueron masacrados los marinos de Kronstadt, la base militar que abre Rusia al Báltico. Se trataba de los mismos marinos y obreros que en 1917 conquistaron y expresaron el sentido más alto de la revolución, y que durante los años siguientes fueron celebrados como «la aurora» de la combatividad revolucionaria. Los mismos marinos que entendieron hasta la raíz el significado político de su propio soviet y que a mediados de 1917 declararon en asamblea solemne: «El único poder en la ciudad Kronstadt es el soviet de diputados obreros y soldados […] El gobierno central no tiene el mínimo derecho a inmiscuirse en la vida de una determinada unidad territorial ni tampoco el derecho de tomar decisiones que afecten a células aisladas y no al Estado como totalidad».[16] En 1921, los marinos y obreros de Kronstadt pedían el restablecimiento de la democracia de los soviets, la libertad de propaganda y prensa, la liberación de los presos políticos y el cese de las requisas de grano, que habían traído un hambre exterminadora a las poblaciones urbanas.

Con la represión de Kronstadt, con la de la *majnóvschina* un poco después,[17] la Revolución rusa perdió

[16] Cit. Anweiler, *Los soviets en Rusia...*, p. 146.

[17] La ruptura de la alianza entre los bolcheviques y los anarquistas ucranianos liderados por Néstor Majnó se había producido en

su última oportunidad. La esperada «tercera revolución», que debía empujar a los jacobinos con nombre de bolcheviques más allá del comunismo de Estado —hacia la verdadera «comunidad universal»—, quedó frustrada en las urgencias de la política ferozmente realista del nuevo Estado socialista.

Poco antes de morir, Lenin deja en testamento un puñado de artículos y manuscritos. Allí avisa del carácter de Stalin. En diciembre de 1922 escribe su famosa adenda a su última carta pública, la misma que luego se decidió no leer en el XIII Congreso del partido con consecuencias políticas dramáticas. Las siguientes líneas no dan lugar a equívocos: «Stalin es demasiado brusco [...] Por eso propongo a los camaradas que piensen la forma de pasar a Stalin a otro puesto y de nombrar para este cargo a otro hombre que se diferencie del camarada Stalin en todos los demás aspectos solo por una ventaja, a saber: que sea más tolerante, más leal, más correcto y más atento con los camaradas, menos caprichoso, etc.».[18]

La lucidez del líder bolchevique se agudiza en estos últimos escritos. Critica también la tendencia a la burocratización del partido-Estado, acusa la falta de experiencia y la improvisación, la necesidad de aprender y formar a los cuadros revolucionarios, ahora encargados de la gestión estatal. En el que seguramente fue su último artículo fundamental, aparece además una reivindicación imprevista: el cooperativismo de Robert Owen. «Tenemos derecho a afirmar —escribe— que, para nosotros, el simple desarrollo de las cooperativas es idéntico [...] al desarrollo

---

noviembre del año anterior, cuando los rojos asesinaron a más de mil majnovistas después de seis meses de lucha conjunta contra el ejército blanco de Wrangler. No obstante, el final del Territorio Libre de Ucrania solo se produjo en agosto de 1921, tras una espectacular ofensiva de los anarquistas. La persistencia de esta experiencia durante tres años y su continua alimentación con unidades del ejército rojo, que desertaban del mando de Trotsky, da prueba también de las trágicas contradicciones de la Revolución rusa.

[18] Adición a la Carta del Congreso del 24 de diciembre de 1922, en *Obras escogidas,* vol. 12, Moscú, Progreso, 1973, p. 152.

del socialismo».[19] Si Owen y tantos otros en el siglo XIX habían resultado antes de 1917 tan irrisorios y anacrónicos era porque no habían antepuesto la lucha política a la forma ideal del socialismo; porque habían sido demasiado utópicos y nada realistas. Pero la urgencia del tiempo de la lucha política, de la conquista del Estado, se había cumplido en la URSS. Ahora, por fin, era el tiempo del cooperativismo y de Owen. Cumplida la revolución política, señala Lenin, se requería una revolución cultural, la misma revolución antropológica que debía empujar a obreros y campesinos a un régimen de autoadministración y autogestión. Demasiado tarde. En 1923 el partido había extinguido las fuerzas creativas de la revolución. En torno a él no quedaba nada capaz de reemprender el camino.

Pero el capítulo revolucionario del primer tercio del siglo XX apenas quedaría resuelto caso de no atender a la suerte de la revolución en Europa. Esta se pierde también demasiado rápido, en 1921 ya no quedaban sino rescoldos, como en Rusia. Poco antes, no obstante, en medio de la esperanza de un gran contagio, se produce la última gran polémica comunista. Los PC todavía recogían entonces las fuerzas revolucionarias de medio mundo, hechizadas por el resplandor de 1917.

A mediados de año, la Tercera Internacional impone las draconianas 21 condiciones para la adhesión al nuevo partido comunista mundial. En la sala de máquinas de la aurora comunista, un pequeño grupo de bolcheviques con centro en la URSS decide sobre la política que deben llevar a cabo las delegaciones de cada país. El punto decisivo es Alemania: allí el desánimo es grande tras el doble fracaso de 1918 y la República de Baviera. En el viejo país de la socialdemocracia, los comunistas discuten, piensan sobre las oportunidades de la revolución alemana, sobre las tácticas y sobre la forma del partido. La polémica iniciada por Luxemburg acerca de los «jefes» y la «dictadura de partido», que sustituye a la libre

[19] El artículo en cuestión fue escrito a finales de 1922 y publicado ya en 1923: «Sobre las cooperativas», en *Obras escogidas,* vol. 12, Moscú, Progreso, 1973, p. 161.

iniciativa de la clase, genera malestar contra la disciplina rusa. Los comunistas alemanes tienden a la división entre los de fidelidad estricta a los soviéticos y los que deciden apostar por una modalidad propia, sin centralismo democrático y sin concesiones a la república burguesa —sobre la base de la crítica al parlamentarismo y a la participación electoral—. Los primeros se quedan en el KPD, el Partido Comunista de Alemania. Los segundos crean el Partido Comunista Obrero de Alemania (KAPD) y la Unión Obrera (AUU), también participada por anarcosindicalistas. Ambas organizaciones agrupan en principio a más cuadros, más inteligencia y más adhesiones que los filobolcheviques. Las cartas de un nuevo comunismo (consejista) parecen echadas.

Ante el riesgo de la formación de un competidor, Lenin desplaza todo su peso en la polémica. En abril de 1920, mes de la escisión alemana, escribe *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo.*[20] Con el estilo cáustico y burlón del polemista, afirma una y otra vez la autoridad de la Revolución rusa, convertida en modelo universal: «La experiencia ha demostrado que, en algunas cuestiones esenciales de la revolución proletaria, *todos* los países pasarán inevitablemente por lo mismo que ha pasado Rusia».[21] Azota a los revolucionarios europeos para que se dejen de «palabrerías», opten por aprovechar la vía parlamentaria, intervengan en los sindicatos socialistas, confirmen la superioridad del partido sobre el sindicato y sobre todo dejen de insistir en la crítica a «los jefes» y a la burocracia, convertidas en «palabrejas de moda».[22]

---

20 Véase por ejemplo la edición canónica: V. I. Lenin, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo,* en *Obras escogidas,* Editorial Progreso, Moscú, 1975, pp. 537-615.

21 Ibídem, p. 545.

22 En este libro se puede leer una de las afirmaciones canónicas del leninismo: «Las clases están habitualmente y en la mayoría de los casos (por lo menos en los países civilizados modernos) dirigidas por partidos políticos; los partidos políticos están dirigidos, como regla general, por grupos más o menos estables, integrados por las personas más prestigiosas, influyentes y expresas, elegidas para los cargos de mayor responsabilidad y llamadas jefes. Todo esto es el abecé». Ibídem, p. 554.

Uno de los holandeses que entonces animaba el nuevo comunismo de consejos, Herman Gorter, contesta amablemente al panfleto de Lenin.[23] Le conmina a pensar realmente las condiciones de la revolución en Occidente y a dejar de traslapar el modelo ruso a un país industrial como Alemania. Allí los obreros están solos, no tienen aliados potenciales en otras clases (no hay campesinos pobres), las «otras» clases (campesinos propietarios, pequeña burguesía, funcionarios) están plegadas al capital financiero, condenadas por ende a ser aliadas del mismo hasta el final. Por eso, la cuestión alemana se dirime dentro de la clase proletaria. Su potencial descansa ante todo en una cuestión de calidad, la formación de organizaciones revolucionarias capaces y homogéneas. Los obreros alemanes no pueden contar con los sindicatos, completamente burocratizados. Deben probar a crear nuevas organizaciones de fábrica que, como en Inglaterra (*shop stewards*, comités de taller), se organicen a partir de los obreros de cada fábrica, a la contra de la estructura corporativa y de oficio de los sindicatos. Gorter exige a Lenin que respete y sobre todo apoye el proceso de autodeterminación de la clase obrera alemana, sin imponerle condiciones ajenas, sin la «política de jefes» que aplica por sistema la Tercera Internacional.

La polémica quedó zanjada en la división de los comunistas alemanes y en la última acción revolucionaria de 1921. Empujada por los probolcheviques, esta acabó en desastre. Gorter, sin éxito, se encargó de recordarle a Lenin, en una nueva carta, el error de imprimir la experiencia rusa sobre la realidad alemana.[24] Pocas divisiones resultaron tan nefastas. A la postre, los juicios negativos de Lenin y Gorter resultaron ciertos. La izquierda de los consejos acabó reducida a la marginalidad en la Alemania de Weimar. Los partidos comunistas oficiales terminaron subordinados

[23] Herman Gorter, *Carta abierta al camarada Lenin. Respuesta al folleto de Lenin «El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo»*, en Karl Korsch, Anton Pannekoek y H. Gorter, *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin,* Ediciones Espartaco Internacional, 2004, pp. 87-237.

[24] Herman Gorter, *Las lecciones de las «Jornadas de Marzo» (Carta a V. I. Lenin)*, disponible en https://www.marxists.org/espanol/gorter/1921-marzo.htm.

a Moscú. Sumidos en la obediencia y en el oportunismo, practicaron la errática política de la Tercera Internacional incapaz, a la postre, de detener el avance del fascismo.

A excepción del capítulo español de 1936-1939, la revolución europea concluyó en fracaso en 1921. La gran experiencia de los consejos, que dio forma a la imaginación revolucionaria, fue objeto de una revisión que todavía no ha sido analizada por completo. La intuición bolchevique, de inspiración libertaria, que observó en los soviets el Estado embrionario del futuro, fue desechada. En la práctica, los bolcheviques lo apostaron todo a reconstruir la maquinaria del Estado zarista, incrementando todavía más su vieja propensión a los controles centralizados y a la burocratización de los procedimientos.

En Europa occidental, los «consejistas» de primera hora se dividieron. Los bolchevizantes, como Gramsci, revisaron la experiencia consejista a partir de su fracaso. El Gramsci que siguió a la derrota de los consejos fue el mismo que, de acuerdo con la célebre expresión de Lenin, «torció el palo», esta vez en la dirección de «bolchevizar» al nuevo Partido Comunista Italiano. A partir de 1922-1923 marginó a los bordiguistas y trató de centralizar la dirección. En sus reflexiones posteriores sobre el periodo consejista se encuentra una y otra vez la cuestión del partido «ausente», la pasividad de los socialistas, la inmadurez de los comunistas. También la debilidad e insuficiencia, a posteriori, de los consejos como embrión del Estado obrero. En los años veinte la nueva estrategia gramsciana se fue elaborando menos a partir de la autodeterminación de clase, que del papel asignado a los obreros industriales como polo hegemónico de un bloque social complejo. Gramsci empezaba a proponer una vasta alianza que debía incorporar a los campesinos del sur y a una parte de las clase medias empobrecidas.[25] La veleidad consejista apenas volvió a aparecer en su pensamiento. El nuevo proyecto consistía también en «hacer Estado», pero no a

[25] Véase especialmente A. Gramsci, «Algunos temas de la cuestión meridional» [1926], *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán,* Madrid, Siglo xxi, 2010 [1970], pp. 192-199.

partir de los consejos, sino de empujar las aspiraciones de las clases populares hacia formas estatales por medio del partido y sus intelectuales orgánicos. Sin duda el pensamiento de Gramsci fue la mejor traducción de la experiencia bolchevique a Europa occidental.

De otra parte, y como ocurre tantas veces en la resaca de una revolución, aquellos que se mantuvieron fieles a la experiencia de los consejos dedicaron lo mejor de sus energías a formalizar un proyecto que había perdido su tiempo. En Holanda, bajo la ocupación nazi y con la esperanza de que, como en 1917, la guerra volvería a desatar el movimiento revolucionario, el ya viejo Anton Pannekoek escribió un prolijo volumen titulado *Los consejos obreros*.[26] Con afán de sistematicidad, Pannekoek describe aquí el «sistema consejista» que serviría de base para la construcción de una sociedad emancipada y postcapitalista. Antes que un programa, el libro se debería catalogar dentro de la tradición utopista, en el mejor sentido de la palabra.

Otro de los consejistas, Paul Mattick, con menos esperanzas, y por las mismas fechas que Pannekeok, ofrecía un juicio mucho más severo:

> El siglo de lucha de la clase que dejamos detrás de nosotros desarrolló un conocimiento teórico inestimable; encontró galantes palabras revolucionarias en desafío de la demanda capitalista de ser el sistema social final; despertó a los obreros de la desesperación de la miseria. Pero su lucha efectiva estaba dentro de los límites del capitalismo; era la acción a través de la mediación de los dirigentes y solo buscaba poner amos blandos en el lugar de los duros.
>
> [...]
>
> Lo que todavía existe allí en la forma de partidos, sindicatos de oficio e industriales, frentes obreros y otras organizaciones, está tan completamente integrado en la forma de sociedad existente que es incapaz de funcionar de otro modo que como un instrumento de esa

---

[26] La edición en castellano de Anton Pannekoek, *Los consejos obreros*, Buenos Aires, Proyección, 1976 [1941-1942].

sociedad. Un renacimiento del movimiento obrero es concebible solo como una rebelión de las masas contra «sus» organizaciones.[27]

[27] Paul Mattik, «El comunismo de consejos», 1939, disponible en https://www.marxists.org/espanol/mattick/1930s/1939-consejos.htm.

Respuestas i.
El pueblo del Estado

4. Primer ensayo: *Konservative Revolution*

Los años que siguieron a 1905 fueron los del gran miedo. Como un animal asustado que busca refugio frente a la tormenta, el debate burgués siguió al debate obrero. Atrás quedaban los buenos tiempos del Estado liberal, del parlamentarismo bien establecido de las distintas fracciones de la burguesía. La tumultuosa política de masas había llevado sucesivamente a la ampliación del sufragio, la creación de gigantescos partidos de masas, el ensayo de las nuevas retóricas populares. El viejo Estado liberal se empezaba a probar como democracia de masas. La irrupción de la muchedumbre, glorificada por algunos, fue temida por la mayoría burguesa como el mensajero de una gran catástrofe.

La Primera Guerra Mundial, la Gran Guerra que dejó en los frentes veinte millones de jóvenes cadáveres, fue el espejo invertido de la política de masas: la guerra total. Resultó ser una prueba decisiva. Aquellos encargados de organizar y promover las emergentes culturas nacionales, elemento apenas disimulado de las clases propietarias, perdían la confianza en los viejos mecanismos de gobierno. La larga marcha de la burguesía hacia el conservadurismo político culminó en 1917. Apenas se recordaba ya la época heroica de las revoluciones liberales. En el futuro, se observaría con temor la nueva aurora de la revolución proletaria. El fantasma que recorría Europa desde 1848 se

había materializado, al fin, en el reino de los soviets que amenazaban desde Oriente.

¿Cómo seguir apegados al parlamentarismo, se preguntaban esos buenos burgueses, cuando este se ha vuelto un instrumento de la «política de parte», de la parte mugrienta y bárbara, de los proletarios y de los pobres? Los intelectuales, «invento» liberal, al menos la mayoría no alineada con el movimiento obrero, reaccionaron con visceralidad ante el desafío de la irrupción del populacho convertido «en parte». Nunca antes en la historia moderna afirmaron con tal unanimidad su rechazo de la «masa», y lo que concebían como su inalterable consecuencia: la promesa mesiánica de una comuna universal de libres e iguales.

Desde los trabajos de Le Bon y Tarde a finales del siglo XIX, hasta la mirada, a medias asqueada, a medias curiosa, de Ortega y Gasset,[1] la mayoría intelectual certificó la emergencia del nuevo problema social, la «masa», que ocuparía a las disciplinas de la naciente ciencia social. Así, la emergente psicología social registró los apetitos irracionales, pasionales y gregarios de esas masas. La sociología constató la importancia de los nuevos medios de comunicación (la prensa diaria, las revistas, la radio), de los espectáculos masivos, de la publicidad y la propaganda. En el pensamiento político, la revuelta oligárquica se expresó primero como una afirmación conservadora y obvia: las élites son el sujeto único y la sustancia de la política de Estado. Se certificaba así que ninguna promesa democrática podría desplazar el hecho fundamental de la clase política (G. Mosca) y que la política es, sobre todo, un asunto de circulación de élites (V. Pareto). Desde entonces, lo que hoy llamamos ciencia política se constituye, principalmente, como una teoría de las élites.

En este caldo, hecho de prejuicios y nuevas ciencias, de pánico social y cientifismo, se elabora la revolución conservadora. Su origen está en la reacción política

[1] El movimiento neoelitista se puede acotar clásicamente al periodo comprendido entre la publicación de *La psicología de las masas* de Le Bon en 1895 y la publicación por entregas de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset en 1929.

mencionada. El socialismo y sus aspiraciones igualitarias eran el adversario obvio. La célebre ley de hierro de las oligarquías de Robert Michels fue, por ejemplo, explícitamente diseñada como un alegato contra la posibilidad de la autodeterminación obrera.[2] Michels trató de explicar que a pesar de los esfuerzos, loables, de organización de la clase obrera, estos conducían inexorablemente a la formación de una clase de dirigentes de hábitos pequeño burgueses, más preocupados por su autoconservación que por representar a los obreros. Nada nuevo respecto a la crítica que ya hicieran los sindicalistas revolucionarios. Nada salvo su rango de ley social: la democracia —y también la aspiración de democracia obrera— degeneraba inevitablemente en oligarquía. La tendencia elitista de lo político era simplemente insuperable. La experiencia de los partidos socialdemócratas de antes de la Gran Guerra, que le sirvió de campo empírico, parecía confirmar las predicciones de Michels.

La reacción intelectual venía a constatar, no obstante, poco más que el dominio del hecho elitista en la esfera de lo político, en la esfera del Estado. Los neoelitistas no fueron capaces de escribir el vademécum de la política de masas. Si quería ser eficaz, la reacción conservadora debía partir de la política moderna, esto es, de la democratización de la vida social y política, de la irrupción del populacho. La contrapolítica elitista tenía, necesariamente, que ser política de masas. La Gran Guerra y sobre todo 1917 abrieron esta posibilidad.

La inspiración para la nueva teoría provino de la práctica, aquella de los grupos ultranacionalistas nutridos por universitarios ardientes y por las agrupaciones paramilitares formadas por excombatientes sonados y resentidos. *Völkisch,* románticos, modernistas irracionales, antisemitas, organizados a partir de una particular reapropiación de las formas del movimiento obrero, compusieron los primeros elementos de una fuerza política nueva, que

[2] Véase Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu, 2008 [1911].

alcanzó su primera síntesis en el fascismo italiano. Las pruebas a su poder, a su presunta eficacia social, se presentaron muy pronto. Los nazis, en sentido amplio, nacieron en el terror blanco de las bandas de excombatientes frente a la efímera República de Baviera, en la represión de los espartaquistas de 1918 y en el desalojo de las huelgas de la siderurgia y la química alemana de 1919. Los fascios, por su parte, recibieron su bautizo de fuego en la masacre de los consejos obreros de Turín en 1921 y contra la huelga general de 1922. La toma del Estado italiano por Mussolini a finales de 1922 consolidó la posibilidad de una «tercera vía», ni socialista, ni liberal. Visceralmente nacionalista y violento, el tercerismo se declaró abiertamente intransigente frente a cualquier forma de humanismo burgués, anticapitalista en términos retóricos, pero sobre todo antimarxista, antisocialista.

«Plenamente conservadora, plenamente revolucionaria», en estos términos fue mutando la reacción de principios de siglo para dar lugar al fenómeno de la revolución conservadora.[3] Más que el conservadurismo reaccionario francés, más incluso que la nueva Italia fascista, la Alemania de entreguerras fue el gran laboratorio teórico y práctico de esta agresiva forma de la contrarrevolución. La gran potencia truncada en sus aspiraciones y humillada en Versalles, el más joven y moderno de entre los grandes Estados europeos, la mayor potencia industrial del continente, vivió 15 largos años bajo el gobierno inestable de una república apenas sostenida por fuerzas menguantes, golpeada a uno y otro lado por los nuevos radicales nacionalistas y por los rescoldos de la revolución de los consejos.

En esa Alemania de los años veinte, las grandes preguntas sobre el Estado, y su forma social, eran todavía un movimiento que no había cristalizado en una imagen clara. Casi de forma inevitable, Carl Schmitt sirve de guía por este recorrido. Estudioso católico, reaccionario antes que conservador, demasiado para formar parte *stricto*

[3] La gran obra de referencia sobre las raíces y el desarrollo ideológico de la revolución conservadora sigue siendo el monumental trabajo de Jean-Pierre Faye, *Los lenguajes totalitarios,* Madrid, Taurus, 1974.

sensu del nazismo, fue sin embargo el gran teórico de la revolución conservadora, el polemista lúcido de la coyuntura de su propio país. El problema para Schmitt no residía en la pregunta por el Estado, como quieren muchos de sus lectores, tampoco obviamente en la pregunta por la sociedad, como hacen habitualmente las ciencias sociales, o siquiera en su relación como entidades diferenciadas. El problema de Schmitt era el de su constitución recíproca: la crisis de la sociedad alemana transmutada en crisis política, en crisis de Estado. A Schmitt su tiempo se le presentaba bajo el perfil hobbesiano de la guerra civil.

En la revolución conservadora se recoge y se pone en juego la tradición «germanista» del derecho y del Estado de los tiempos guillerminos, aquella era gloriosa anterior a 1914. Para los intelectuales de aquella Alemania, el problema fundamental se refería a la búsqueda de un específico modo de vida político acorde con las pretensiones de la emergente potencia europea. Nótese bien, en el marco de un Estado dominado por fuerzas conservadoras —los propietarios rurales (los *junkers*), la burocracia, el ejército y el aparato imperial—, y para una *intelligentsia* también conservadora, los modelos liberales británico y francés apenas eran una imposición extranjera. La burguesía nacional alemana, demasiado débil, demasiado penetrada por el Estado, nunca estuvo realmente interesada en cumplir la promesa de la revolución democrática. La tradición germanista buscó, por eso, en su pasado: inventó otras modalidades de integración política. Lo hizo a través del recurso a su historia y a tradiciones jurídicas truncadas.

A finales del siglo XIX, Von Gierke, padre de germanistas, reinventa la tradición alemana del vínculo político. Recupera una figura pasada, la «corporación», esto es, los «cuerpos intermedios» flexiblemente jerarquizados e integrados que ofrecieron consistencia y dinamismo a la protonación alemana durante la Baja Edad Media.[4] Se prueba aquí una crítica conservadora al liberalismo político, articulado entre dos entidades únicas, contrapuestas

[4] Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010 [1881].

e igualmente soberanas: el Estado y el individuo. En una línea que entronca con la de Gierke, el teólogo Rudolf Smend comprende el Estado y concretamente el Estado alemán como una realidad espiritual cuya base es la «integración», se entiende que de la comunidad alemana.[5]

El corazón de la teoría alemana del Estado viene animado, desde las ensoñaciones de Hegel, por la búsqueda de una reconciliación entre Estado y pueblo, una forma de fusión que se reconoce en un ideal corporativo-organicista. A pesar de la interesante recuperación de las imágenes medievales de la comunidad y la corporación, Alemania es para los teóricos burgueses —o por ser más precisos, para sus intelectuales nacionales— su Estado. Y este requiere de un trabajo sobre su forma: la indagación de un modelo político propio, que reúna e integre al pueblo alemán. La humillación de la Gran Guerra y la república liberal de Weimar reforzaron la fuerza del argumento conservador.[6]

Schmitt siguió la senda de la tradición germanista, pero escribía ya en otro tiempo. Un tiempo en el que la ficción de la separación entre Estado y sociedad había cedido para

---

5 Véase R. Smend, *Constitución y derecho constitucional,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985. También la conocida crítica de Hans Kelsen a Smend: *El Estado como integración. Una controversia de principio,* Madrid, Tecnos, 2009.

6 Valga aquí la obra de Friederich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014 [1924]. Escrita después de la Primera Guerra Mundial constituye, de principio a fin, una respuesta al tópico de la Alemania impulsada por la razón de Estado, frente a los aliados que se limitan a defender la «razón nacional democrática». Esta polémica fue planteada en estos términos —oposición entre razón de Estado e imperio de la ley— por los juristas franceses dentro del marco de la «revancha» de Versalles. En discusión con los franceses, el monumental trabajo de Meinecke demuestra los orígenes italianos de la idea de razón de Estado, al tiempo que defiende la tradición germana. Meinecke escribe: «Vivir libre e independientemente no significa otra cosa para el Estado que seguir la Ley que le dicta su razón de Estado». Ciertamente es la hipóstasis del Estado como institución autónoma y soberana. Para una lectura «francesa» y especialmente chovinista se puede leer en castellano: León Duguit, *Soberanía y libertad,* Granada, Comares, 2012 [1920-1921].

siempre. La guerra del '14 y la revolución del '17 multiplicaron las atribuciones del Estado más allá de lo imaginable en el liberal siglo XIX. La electricidad del enfrentamiento político alcanzaba hasta el último rincón de la sociedad.[7]

Schmitt certifica que el liberalismo es, por eso, un cadáver o, lo que es peor, un crimen. En esta nueva era de lucha de clases y revoluciones, la «clase discutidora» —que Schmitt hacía coincidir con la burguesía— no puede mantener la ficción del gobierno por consenso. Los partidos no son ya fracciones de la burguesía, que enfrentan opiniones y que emplean la prensa para dar publicidad a sus argumentos.[8] Si no hay margen para el gobierno por consenso es porque los partidos son poderosos grupos de interés, que aprovechan todos los medios a su alcance para imponer su criterio.[9] Son sociedades dentro de la sociedad, Estados dentro del Estado. La concepción de lo político en Schmitt está motivada por el desgarramiento radical de la sociedad alemana, que se extiende a todas las sociedades europeas. Su conocida definición de lo político de acuerdo con el modelo amigo-enemigo desvela una

[7] Schmitt fue siempre consciente de su tiempo, de la novedad radical que implicaba el Estado de su tiempo. En 1927 escribe de forma premonitoria: «Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente, en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran "meramente" sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes "neutrales" —religión, cultura, educación, economía— dejan de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a estas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado *total* basado en la identidad de Estado y sociedad». Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2006 [1927, 1932], p. 53.

[8] La crítica clásica de Schmitt al parlamentarismo se encuentra en uno de sus primeros textos, C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 2002 [1923], p. 12.

[9] Escribe: «La ecuación política = política de partido se hace posible cuando empieza a perder fuerza la idea de una unidad política (del "Estado") capaz de relativizar a todos los partidos que operan en la política interior», Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2006 [1927, 1932], p. 62.

guerra civil larvada que solo espera a hacerse explícita. Según una de sus conocidas fórmulas: «la política interior» se ha convertido en guerra civil.[10]

¿Cómo salvar, entonces, la guerra civil? ¿Cómo reunir al pueblo en su unidad? ¿Cómo erradicar la «política de parte»? Estos son los problemas de Schmitt. Y ante este desafío se expresa con una radicalidad típicamente alemana. En 1932, en los estertores de la república, escribe:

> Toda democracia descansa en el requisito de un pueblo indivisible, homogéneo, total y uniforme, entonces en realidad no hay en cuestión, y en lo fundamental, ninguna minoría y mucho menos una mayoría de minorías estables y constantes.[11]

Y en otra parte:

> Es propio de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo.[12]

La propia idea de democracia transmuta en una particular forma de orden, exige poner término a «las partes», a la guerra civil. En su combate con los liberales, y con Kelsen específicamente, no se cansará de repetir los mismos argumentos: el Estado no puede ser reducido a un artificio procedimental, el juego de mayorías de la democracia liberal es solo el instrumento para la imposición de una nueva forma de tiranía, la igualdad solo es posible entre iguales.

Schmitt observa —entre aterrado y curioso— cómo la República de Weimar acaba engullida en sus propias contradicciones; observa a los liberales impotentes, incapaces

---

10 Ibídem.

11 C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad,* Comares, Granada, 2006, pp. 26-27.

12 Véase el «Prefacio: sobre la contradicción del parlamentarismo y la democracia» de 1926 a la segunda edición de C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 2002 [1923], p. 12.

de dar una solución viable al Estado alemán. El decisionismo de Schmitt es simplemente la política ajustada a la crisis, la necesidad de tomar medidas excepcionales para un tiempo excepcional. De ahí su célebre afirmación de que todo orden descansa sobre una decisión. O según la sentencia con la que da comienzo su *Teología política,* «soberano es quien decide sobre el estado de excepción».[13] El *katechon*,[14] la contención del mal, es entonces la dictadura.

Schmitt se inspira en otro católico, Donoso Cortés, que también vivió un tiempo decisivo. Cortés se enfrentó al desorden de 1848, al «mal absoluto» que para el diplomático español estaba personificado en los disolventes proudhonianos: el federalismo y el socialismo.[15] Cortés se imaginaba una nueva legitimidad, pero esta no podía consistir ya en el retorno a un ideal monárquico ya vencido. La dictadura de Cortés suponía asumir el vértigo: un salto en la historia, esto es, una decisión restauradora de la unidad social y de la unidad pueblo-Estado. A la conclusión de esta apuesta restauradora le dio el nombre de «dictadura».

Siempre paradójicamente fiel a su tiempo, Schmitt estudia, y a su modo invierte, el concepto de dictadura del proletariado, la dictadura ilustrada y racional, la dictadura pedagógica que reconoce en los escasos textos de Marx dedicados a la excepción comisarial que debía seguir a la revolución proletaria.[16] La dictadura se emplea entonces en términos a la vez de restauración y fundación. Y Schmitt llega a una solución tan radical como antiliberal: dictadura no se opone a democracia. Democracia es identidad entre gobernantes y gobernados, justamente la simultaneidad que se ve impedida por la «política de parte», la verdadera unidad del pueblo. La legitimidad, a la que Schmitt apela, es de nuevo tipo. Se trata de una legitimidad no parlamentaria, sino plebiscitaria, se trata

13 Carl Schmitt, *Teología política,* Madrid, Trotta, 2009, p. 13.

14 Término que Schmitt no emplea hasta la postguerra en su obra mayor *El nomos de la tierra,* Granada, Comares, 2002.

15 Donoso Cortes, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

16 Carl Schmitt, *Teología política...*

de elegir a un comisario, a un tirano, a un dictador.[17] De acuerdo con una fórmula que retoma del abate Sieyès, «la autoridad desde arriba, la confianza desde abajo».

Sin duda hay otras versiones de la revolución conservadora, no tan graves como la de Schmitt, más vitalistas, menos conservadoras, como la del célebre Oswald Spengler o la del todavía joven Ernst Jünger. Spengler, seguramente el representante más cultivado del racismo alemán, en 1933 —poco después de la toma del Reichstag— dio comienzo a uno de sus libros más conocidos con esta declaración: «Nadie podía anhelar más que yo la subversión nacional de este año. Odié, desde el primer día, la sucia revolución de 1918, como traición infligida por la parte inferior de nuestro pueblo a la parte vigorosa e intacta que se alzó en 1914».[18]

En la obra de Spengler se repite la crítica alemana al liberalismo como «ataque al Estado». El racismo y el nacionalismo se conjugan con el vitalismo y la exuberancia wagneriana, también con la lectura architípica de Nietzsche sobre la afirmación de la voluntad de poder y de los instintos sanos frente a las armas de los débiles, así como la crítica a la burguesía y la clase media sumida en la mezquindad de una vida volcada sobre los asuntos más vulgares. La lucha de clases viene superpuesta a su particular geopolítica de la lucha entre razas: el Occidente alemán contra el Oriente ruso y asiático. Spengler celebró el cesarismo mussoliniano —mucho más que el nazismo, con el que finalmente rompió—. El fascismo fue, para él, el primer síntoma del despertar de Occidente. Y por supuesto, afirmó la superioridad de la nación sobre cualquiera de sus partes. Del socialismo, dijo, no «es más que el capitalismo de la clase inferior»: una combinación de burocracia

[17] Resulta aquí relevante su última gran polémica con Kelsen de 1932 en su libelo *Legalidad y legitimidad...* En este librito, el polemista escribe: «La legitimidad plebiscitaria es el único tipo de justificación estatal que debería reconocerse hoy generalmente como válida. Incluso es presumible que hoy la mayor parte de las tendencias vigentes hacia "el Estado autoritario" encuentren aquí una explicación».

[18] Oswald Spengler, *Años decisivos. Alemania y la evolución histórica universal,* Madrid, Espasa Calpe, 1962 [1933], p. 11.

marxista y egoísmo obrero, una estratagema para imponer un abusivo «salario político» al resto de la sociedad.

Todavía más influyente, Jünger electrificó a la juventud alemana de la inmediata postguerra con su narrativa vitalista y exuberante. Voluntario en la Gran Guerra, varias veces condecorado, Jünger personificaba los anhelos de la joven Alemania *völkisch*. Su conocida novela *Tempestades de acero*[19] fue una elegía cantada a la glorificación mística y autobiográfica de la guerra y la muerte en combate.

En 1932 Jünger escribió otro libro, que se puede considerar la «versión bolchevique» de la *Konservative Revolution*.[20] Anunciaba aquí una nueva era marcada por el dominio de la técnica, pero sobre todo por lo que llama la «figura del trabajador». El trabajador no como clase, ni como estamento, sino como «figura», un hecho propiamente político, una nueva «voluntad de dominio». En estas claves de reapropiación de una ultramodernidad proletaria, Jünger reproduce, sin embargo, el mismo ataque contra las instituciones clásicas del liberalismo y de la democracia: el binarismo burgués del individuo y la masa, la política de partidos, los derechos y libertades.

En su visión nacional-bolchevique, el trabajador se impone no como una forma democrática, una esperanza de un mundo universal y más humano, sino como movimiento moderno, o mejor como movilización total. Jünger se sirve de metáforas agudas para expresar lo que propone. Como la «máscara», que le vale para caracterizar la nueva forma de homogeneidad social: caras afiladas, bien rasuradas, cuerpos disciplinados por una gimnasia regular. Signos externos de lo que llamaba una revolución *sans phrase*. Al burgués, a su muerte, le sucede el lenguaje nuevo de inspiración militar, sin concesiones a la individualidad.

Jünger proclamaba también un proyecto político radicalmente antiliberal. «El trabajador —escribe— no conoce la dictadura, para él son idénticas la libertad y la

19 Ernest Jünger, *Tempestades de acero,* Barcelona, Tusquets, 2005.

20 Ernest Jünger, *El trabajador. Dominio y figura,* Barcelona, Tusquets, 1990 [1932].

obediencia».[21] La democracia liberal debía ser relevada por el «Estado de trabajo». La nueva democracia del trabajo se sustraía a las reglas de la política liberal —libre comercio, decisión por mayorías, argumentación humanitaria—, al igual que al derecho de los contratos y obligaciones. La democracia liberal era, sin duda, el «plan de trabajo». Y así trabajo y técnica coincidían como el sujeto y el medio para la formación del mundo nuevo. Jünger recalca que «la técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo».[22] En ese mundo radicalmente moderno, industrial y secularizado, «la técnica, esto es, la movilización del mundo por la figura del trabajador, es la destructora de toda fe en general y, por tanto, el poder anticristiano más resuelto que ha surgido hasta ahora».[23]

Quizás demasiado elitistas, demasiado conscientes del salto entre su evidente aristocratismo intelectual y la realidad del movimiento histórico concreto, ni Schmitt, ni Jünger, ni Spengler llegaron a congeniar del todo con el nazismo. Si bien la contribución histórica de la *Konservative Revolution* al fascismo no requiere más que leer y considerar la admiración que Hitler y Goebbels cultivaron hacia Jünger y Spengler, ambos intelectuales consideraron a los nazis excesivamente vulgares. Como tantas veces sucede, la alta cultura se midió mal con la banda de matones que al final interpretó su movimiento.

Merece no obstante recorrer, aunque sea brevemente, la síntesis política que Schmitt, en esa parte de su obra conocida como los «libros del nazismo», elaboró a favor del III Reich.[24] Al lado de los trabajos de su discípulo

[21] Ibídem.

[22] Ibídem, p. 148.

[23] Ibídem, p. 152.

[24] Estos textos son fundamentalmente tres, no todos traducidos al castellano y no siempre bien. En estos libros, Schmitt aparece sin ambages como un ideólogo quizás demasiado reaccionario como para ser nazi, pero en cualquier caso con posiciones plenamente congruentes con los postulados del Reich. El más interesante y del que cito la versión en inglés es Carl Schmitt, *State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*, Corvalis (Or.), Plutarch Press,

Ernst Forsthoff[25] y del gran teórico del fascismo, Giovanni Gentile,[26] la propuesta de Schmitt constituye seguramente el esfuerzo más sofisticado por dotar de una teoría al nuevo Estado fascista. Esfuerzo motivado también por el oportunismo y el miedo a quedar desplazado —Schmitt era considerado excesivamente reaccionario y conservador— en las nuevas condiciones de la profesión impuestas bajo el nazismo.

Apenas caída la República en un librito de 1933, Schmitt propone una teoría del Estado ajustada a los propósitos del Reich.[27] La fórmula se establece de acuerdo con una estructura triádica del poder. Frente al binarismo liberal (Estado-ciudadano), Schmitt propone esta específica terna conceptual: Estado, Movimiento y Pueblo. El Estado se establece como la parte políticamente estática, formada por el aparato de Estado y sus funcionarios. El movimiento constituye el elemento dinámico, su forma es el partido. Y el pueblo se presenta como la esfera de la autoadministración, que comprende la economía y el orden social, según la fórmula de Sombart, el «orden social popular». El movimiento constituye la mediación que aniquila las viejas oposiciones entre ley y fuerza, Estado y sociedad. La bóveda que unifica el Estado —también la sociedad con el Estado— está coronada por la figura del Führer. El liderazgo, personificación del movimiento, cierra la unidad política del pueblo alemán, por encima de su separación en «tribus, clases, estratos y grupos de interés».

2001 [1933]. Una justificación jurídica y política de la puñalada por la espalda en la Primera Guerra Mundial se puede leer en el pésimamente traducido *Estructura del Estado y derrumbamiento del Segundo Reich. La victoria del burgués sobre el soldado*, Madrid, Reus, 2006 [1934]. Y finalmente su obra más abiertamente antisemita, el estudio sobre Hobbes, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2002 [1938].

[25] Principalmente, Ernst Forsthoff, *Der totale Staat*, Hamburgo, 1933, sin traducción al castellano.

[26] La obra de Gentile apenas ha recibido atención en castellano, ni siquiera en el periodo más azul del franquismo.

[27] Carl Schmitt, *State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*, Corvalis (Or.), Plutarch Press, 2001 [1933].

La dirección política del Führer opera también como personificación de una nueva forma de homogeneidad social, la «identidad étnica».

El éxito de la propuesta de Schmitt fue solo relativo. Sus elecciones lexicales, principalmente la idea de «movimiento», resultaron chirriantes para la élite nazi. Pero a pesar de su eventual marginación, el esfuerzo de su reflexión siguió siendo congruente con el nazismo hasta bien avanzada la guerra.[28]

Considerada en su gran época, la revolución conservadora planteó con radicalidad el problema del Estado frente a la «política de parte». Ofreció una solución innovadora ante la amenaza revolucionaria: esta consistió en cabalgar las fuerzas sociales de la revolución obrera, desviarlas hacia una forma estatal opuesta al Estado liberal capaz de imponer un nuevo orden, también fundado en la movilización de masas. Su éxito se hizo descansar en la refundación de la unidad Estado-sociedad a través de una organización de base propiamente popular, a través de una movilización-adhesión popular.[29] La unificación

[28] Su libro de 1938 sobre Hobbes no es solo marcadamente antisemita, también abunda en la reflexión sobre la forma del Estado total. Aun reconociendo en Hobbes al «gran decisionista» en las condiciones de la revolución inglesa, según Schmitt, el inglés dejó escapar la distinción entre privado y público, entre fe y confesión. Por esta vía, y bajo la formulación del Estado como «máquina» —al modo de las imágenes propias de finales del siglo xvii—, como Estado técnico y neutral, «los poderes "indirectos" de la Iglesia y de las organizaciones de intereses vuelven a entrar en escena transfigurados como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como poderes de la sociedad [...] La maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu también unitario». Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado...* p. 77.

[29] La paradoja del fascismo y lo que lo distingue de otras formas políticas autoritarias es precisamente su forma, que se debe comprender como una suerte de espejo invertido del movimiento obrero revolucionario. Como este, el fascismo nace al margen del Estado. A pesar de su organización paraestatal y de su forma centralizada, el fascismo es principalmente un gigantesco mecanismo de captura subjetiva, centrado fundamentalmente en las capas medias en crisis. Poulantzas, por eso, observaba que el fascismo se debía entender como un «proceso»

del Estado debía así radicar en una verdadera refundación del pueblo sobre bases nacionalistas y racistas. Su proyecto consistía en un programa de relegitimación del imperialismo y el nacionalismo de preguerra sobre bases genuinamente populares. La palanca política de la revolución conservadora estaba paradójicamente en la democratización de la vida política, pero de una forma que debía exacerbar los miedos y resentimientos sociales, ahora dirigidos contra el enemigo interno —el comunista, el judío—.

El mérito de estos intelectuales, a un tiempo reaccionarios y revolucionarios, consistió en dar una respuesta a la pregunta de qué hacer con aquella parte de la sociedad que se ha escindido y ya no se puede integrar. Por eso, cada vez que recordamos los momentos críticos del siglo xx, en los que la crisis política empujada por la política de clase ha amenazado con una ruptura del Estado, se nos aparece el arsenal de la *Konservative Revolution*. Su aportación a la compresión burguesa del Estado y de lo político no ha sido igualada por ninguna otra de las corrientes políticas burguesas.

—el proceso de fascistización que terminaba en la toma del Estado y la consolidación en el poder— similar en su complejidad a los llamados procesos «revolucionarios». Véase N. Poulantzas, *Fascismo y dictadura. La Tercera Internacional frente al fascismo*, Madrid, Siglo xxi, 1973 [1970].

5. Segundo ensayo: el socialismo vuelve a Lasalle

Los SOVIETS (los consejos) fueron seguramente el mayor reto de la teoría política del siglo XX. La política de clase encontró en ellos una prefiguración de su propia forma de democracia, capaz de servir de alternativa al Estado liberal. Los agitados años veinte que siguieron al embate de 1917 aceleraron el debate burgués sobre el Estado y el derecho. Pero también el debate socialista sobre las mismas cuestiones.

En agria discusión con los teóricos de la revolución conservadora, existió una posición «democrática», que en los países de habla alemana quedó prefigurada por los teóricos cercanos a la socialdemocracia, Kelsen en primer lugar. Pero también se produjo una discusión interna al campo socialista; un debate que reproducía la escisión entre socialismo y comunismo, y que se planteaba el problema de cómo pensar la vieja promesa de extinción del Estado a la luz de la experiencia soviética y de la formación del Estado socialista. En este complejo juego de posiciones contrapuestas, la división entre los juristas socialdemócratas y los juristas bolcheviques desembocó en una conclusión paradójicamente similar. La teoría socialista del derecho, tanto como la teoría del derecho socialista, acabaron por coincidir en la reintegración de la clase en el Estado.

Un hecho político preside la discusión. Entre 1917 y aproximadamente 1923-1926, el mundo asiste, atónito, a la formación del Estado soviético, un tipo de Estado que se pretende radicalmente nuevo. La lectura del Lenin que dirige a los bolcheviques, entre octubre de 1917 y 1922, muestra los caminos sin salida de la revolución: la renuncia a veces demasiado enérgica a la promesa libertaria de *El Estado y la revolución.* Efectivamente, lejos de reforzar los poderes atomizados y prácticamente autónomos de la institucionalidad revolucionaria (soviets y similares), el Estado soviético acabó por convertirse en el Moloch que engulló y finalmente destruyó todas las formas de institucionalidad capaces de practicar cierto grado de autogobierno.

Hans Kelsen, el gran jurista austriaco que permaneció fiel hasta el final a las constituciones alemana y austriaca salidas de la crisis de postguerra, perfiló una crítica aguda a esa inquietante contradicción entre las promesas del comunismo leninista y el emergente autoritarismo soviético. Para Kelsen, el marxismo constituye, en su extremo, una forma más de anarquismo, apenas enriquecido con una lectura económica y cientifista de la cual este carecía. Pero su resultado en la práctica —la autocracia soviética— resulta solo aparentemente paradójico. La crítica al marxismo en Kelsen es de principio, y por lo tanto valorativa, aun cuando se presente como una diferencia sustancialmente teórica.

Para Kelsen la pretensión de cientificidad de Marx y de casi todos sus epígonos es poco más que una treta. El fin de la teoría política del marxismo es la «justificación de un movimiento político». Desde el propio Marx persiste en el socialismo una corrosiva confusión entre el ámbito del ser y del deber ser —justamente la división que funda su propia teoría del derecho— o, en los propios términos del marxismo, una contaminación ideológica, contradictoria con su pretensión científica.[1]

[1] En una de sus formulaciones más claras de su concepción positiva del derecho deja establecido: «El dualismo insuperable entre deber ser y ser, la inamovible visión según la cual partiendo del deber ser no se puede jamás deducir un ser». H. Kelsen, *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1985, p. 29.

La fascinación de Kelsen por el marxismo se entiende a partir de su propia posición política. Su lectura del marxismo es, de hecho, obsesiva —estudió a todos los teóricos significativos, publicó cinco libros que recorren toda su carrera como teórico del derecho[2]— y constitutiva de su propia «teoría pura del derecho». La polémica con el marxismo, y luego con los soviéticos, es más relevante, o al menos más persistente, para Kelsen que aquella que mantiene con los juristas conservadores como Schmitt o Smend.[3]

A la contra del marxismo, la teoría pura de Kelsen se construye contra cualquier intromisión de lo político en la ciencia del orden jurídico. La elaboración del derecho se realiza de acuerdo con una coherencia y unicidad progresivas, y este es el «correlato de la unidad del conocimiento normativo». En el marco de la rigidez de su positivismo jurídico, se descarta toda posición política sobre el conocimiento jurídico y, más allá aún, todo elemento sociológico. Esta premisa corresponde con otra de enorme importancia en la teoría de Kelsen, y es que el Estado se identifica, sin ambages, con el derecho. Escribe: «El *Estado como orden* es idéntico a la ordenación jurídica —ya total, ya parcial— y el Estado como sujeto jurídico o persona *no es más que la personificación del orden jurídico*».[4]

---

[2] Los libros son *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus* publicado en 1920 y con edición ampliada de 1923 [ed. cast.: *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1985]; M*arx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus* (1924) [Marx o Lassalle. Cambios en la teoría política del marxismo]; *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* (1931) [La teoría general del derecho en el materialismo histórico], y ya en inglés tras haberse exiliado: *The Political Theory of Bolchevism. A Critical Analysis* (1948) *y The Communist Theory of Law* (1955) [ambos reunidos en una traducción al castellano en el volumen doble titulado *Teoría Comunista del Derecho y del Estado*, Buenos Aires, Emecé Ediciones, 1957].

[3] Véase Hans Kelsen, *El Estado como integración. Una controversia de principio,* Madrid, Tecnos, 2000 [1930].

[4] H. Kelsen, *Compendio de teoría general del Estado,* Madrid, Fundamentos, 1979, p. 137.

De forma congruente, los «elementos del Estado: poder, territorio y pueblo son solo la vigencia en sí del orden jurídico, y los campos espacial y personal de esta». La forma del Estado se reduce a los «métodos de producción del orden jurídico, al cual se llama en sentido figurado, "voluntad de Estado"».[5] En este punto, se puede simpatizar con el jurista y su batalla contra las concepciones orgánicas, de inspiración hegeliana y conservadora, aun cuando es probable que él mismo tampoco escapase a esta tradición. En términos formales, que son los únicos que le importan, el Estado en Kelsen no es la encarnación de la razón de los pueblos, ni del Espíritu en la historia, sino nada más que un asunto técnico-jurídico, una construcción artificial y contingente; un medio de organización jurídica de lo social.

Quizás se comprenda mejor la crítica de Kelsen al marxismo a partir de su propia posición política. Kelsen era lo que a la postre se podría llamar un socialista liberal, próximo al ala derecha de la socialdemocracia austriaca.[6] Fue nombrado consejero de justicia en 1918 por el gobierno socialista de Karl Renner. Y fue encargado de dotar de coherencia y sistematicidad a los acuerdos con los socialcristianos, que constituyeron el núcleo de la Constitución de la nueva república austriaca. Protagonista activo en las polémicas del austromarxismo de los años diez y veinte, combatió a la izquierda consejista de Max Adler y Otto Bauer. De acuerdo con la conocida moneda de «la victoria de la razón política sobre el utopismo doctrinario», defendió el legado de Lasalle y el socialismo reformista. En su primera discusión con el «marxismo», que tomó como contrincante a Max Adler, define lo que fue una constante de todo su trabajo: «Mi

[5] Ibídem, p. 137.

[6] El socialismo de Kelsen ha sido frecuentemente olvidado en las interpretaciones posteriores sobre la obra del austriaco, centradas en la teoría pura. Sin embargo, su posición política fecunda toda su obra y seguramente tiene mucho que ver en la elección de las premisas teóricas de la teoría pura. Un estudio de sus relaciones con la socialdemocracia alemana y austriaca se puede leer en Carlos Miguel Herrera, «Kelsen y el socialismo reformista», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 96, 1997.

trabajo no se resuelve contra el socialismo. Yo me enfrento críticamente solo con el marxismo y, también con respecto a éste, solo con su teoría política».[7]

En esta «teoría política del marxismo», siempre fragmentaria e incompleta, Kelsen encuentra un rechazo idealista al Estado, concebido como una instancia coactiva. Un rechazo que el marxismo parece compartir con los liberales. Kelsen lee al Marx juvenil influido por el hegelianismo de izquierda, al Marx revolucionario de 1848-1851, sus textos sobre la Comuna, al Engels de *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Lee también a Lenin, especialmente *El Estado y la revolución*. Y a partir de estas lecturas, llega a una conclusión tajante: el marxismo revolucionario es anti-estatista; su única diferencia con el anarquismo es puramente táctica. La diferencia descansa en el llamado «problema de la transición»: la necesidad de conquistar el poder de Estado para iniciar el penoso y largo proceso político que termina necesariamente con su «extinción». El objeto de la dictadura del proletariado, como poder de clase —el mismo poder que siempre justifica el Estado en los marxistas de Kelsen— y que se requiere para destruir el poder burgués sobre la economía y la sociedad apenas es otra cosa que un «purgatorio», un intervalo más o menos largo que debería culminar en el comunismo sin Estado. Kelsen no se equivoca. En los textos clásicos de Marx y Engels el comunismo es el no-Estado, la asociación libre entre hombres y mujeres, en ningún caso el Estado socialista que administra y concentra los medios de producción, y que correspondía con la imagen dominante en la socialdemocracia alemana.

A partir de estas conclusiones, Kelsen realiza una crítica que se podría considerar imprevista, al menos a partir de lo que cabría esperar de su teoría pura. El austriaco reconoce, sin esfuerzo pero con agudeza, el sant-simonismo antiestatal de Engels, y luego de Lenin y Bujarin. En el tránsito

7 H. Kelsen, *Socialismo y Estado...* p. 23. La segunda edición de 1923 de este libro dedica medio centenar de notas a responder la reseña crítica de esta misma obra por parte de Max Adler. Es seguramente la parte más viva e interesante del libro.

del capitalismo al comunismo, estos teóricos propenden la transformación del Estado, de aparato burocrático militar a mera instancia técnica y administrativa. ¡Cómo si la política no estuviera ya inscrita en la administración! Respecto de la célebre cocinera de Lenin dice: «No hay casi profesión que con la extraordinaria extensión de las competencias del Estado moderno y la extensión aún más fuerte de las competencias del Estado *proletario* no se plantee como función estatal».[8] El nuevo Estado intervencionista —como el Estado soviético, o el nacionalsocialista o el Estado socialdemócrata al que aspiraba Kelsen— requiere de un vigoroso aparato administrativo; requiere autoridad, especialistas y división del trabajo. Pero aunque la vindicación es clara (sistemas expertos, autoridad, Estado), también se deja deslizar algo que constituye el tuétano de la crítica de Schmitt al propio Kelsen. La política, en efecto, es irreductible a la mera administración. Es conflicto, o como admite el austriaco: «El problema de toda forma estatal es el de unificar voluntades contrapuestas».[9] Y estas, lejos de desaparecer en la arcadia comunista de la sociedad sin clases, volverán bajo la forma de diferencias religiosas, culturales y de formas de vida.

A partir de estas premisas, el comunismo bolchevique, entendido por Kelsen como una suerte de neobakuninismo, debía conducir necesariamente a las soluciones más aberrantes y contradictorias. Al fin y al cabo, ¿qué tipo de (auto)gobierno es posible en una sociedad compleja? La oposición que Kelsen reconoce en el marxismo, entre la *civitas dei* de las potencias sociales de la solidaridad y la comunidad humana y la *civitas diaboli* del Estado, se resuelve paradójicamente a favor de la segunda. La dictadura del proletariado termina en una forma de autocracia, y esta tiende a convertirse en permanente.

Kelsen corrobora su afirmación en la práctica soviética. Tan temprano como en 1920, analiza la primera Constitución de la URSS como un nuevo tipo de ensayo oligárquico.

---

[8] H. Kelsen, *Socialismo y Estado...* p. 194. Véase también el propio original de Lenin, *El Estado y la revolución,* Madrid, Alianza Editorial, 2012 [1917].

[9] Ibídem, p. 101.

Escribe: «La constitución consejista es la negación de la democracia no por el hecho de que su parlamento se elige por medio de elecciones indirectas en las empresas, sino porque su fundamento, el derecho político de los ciudadanos, es esencialmente limitado y desigual».[10] Se refiere obviamente a los excluidos del régimen político, del voto y de la participación en los soviets: los burgueses, los empleados, los contrarrevolucionarios, pero también a los campesinos severamente infrarrepresentados frente a los proletarios urbanos. En tanto la Constitución soviética garantiza únicamente el derecho convertido en privilegio político de unos pocos, esta solo puede ser calificada de aristocrática. Todavía más, en la reducción del pluralismo de los partidos obreros al partido único bolchevique, la democracia soviética adquiere el perfil de una renacida autocracia.

La experiencia soviética se le presenta además como un ensayo anacrónico. El presunto «gobierno de clase» se convierte en una vuelta a una constitución corporativa, gremial o por estamentos, en la que el principio de universalidad e igualdad se diluye en el «gobierno de clase». El bolchevismo acaba por ser una forma de absolutismo político. Una forma autoritaria que se contrapone al relativismo político inscrito en la idea de democracia de Kelsen.

Conviene recordar que para Kelsen la experiencia de los soviets, en tanto institución de autogobierno proletario, es opaca también en términos teóricos. En el marco del pragmatismo liberal del austriaco, los ideales democráticos son implacablemente sometidos a la prueba de su efectividad histórica. La argumentación es conocida: el ideal libertario y anárquico de la libertad política resulta inviable, el Estado es necesario siempre como forma del vínculo social. En la misma línea, la democracia directa resulta impracticable, al igual que el mandato imperativo. Al final, la democracia posible es la democracia representativa y de partidos, perfectible pero no superable como horizonte político democrático.[11] La democracia queda por tanto reducida a una cuestión técnico-metodológica

[10] Ibídem, p. 238.

[11] A este tipo de justificaciones dedica Kelsen su libro más explícitamente político: *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo, KRK, 2009.

—lo que Kelsen reconoce como el «principio de mayoría-minoría»— que se organiza a partir de una particular arquitectura jurídica del Estado: elecciones, sistema de partidos y derechos de las minorías como embriones o promesas de mayoría en el futuro.

La experiencia y las preocupaciones de Kelsen se sitúan en la ruptura del campo socialista entre el comunismo soviético y la socialdemocracia, esta última progresivamente asimilada a un proyecto de reforma social y democratización de los Estados capitalistas. En esta disputa, Kelsen se convirtió seguramente en el mejor jurista socialista: su extremo formalismo de inspiración kantiana[12] y su inequívoco compromiso democrático así lo avalaban. No obstante, el experimento de construcción revolucionaria del Estado soviético produjo, también en el ámbito de la «ciencia del derecho», un campo antagónico al del «socialismo jurídico».

Al igual que ocurría dentro del ámbito del reformismo burgués, lo que recibe el nombre de teoría bolchevique del Estado y el derecho distó de ser uniforme. El «derecho soviético» se definió como un particular laboratorio, no exento de contradicciones y finalmente incapaz de escapar a la «degeneración» del Estado socialista, pero en cualquier caso rico en propuestas y experimentos audaces. Más allá de las indicaciones de Lenin, autores hoy prácticamente olvidados, como Stuchka, Krylenko, Pashukanis o Vyshinski elaboraron posiciones y soluciones radicalmente distintas dentro del marco del sovietismo jurídico.

Quien constituye seguramente su figura más original, el lituano Evgeny Pashukanis, llevó al extremo la argumentación del comunismo como «extinción del derecho» y, por ende, de la liquidación del Estado. Su pequeño libro, *Teoría general del derecho y marxismo*,[13] fascinó tanto a Kelsen

[12] El neokantismo de Kelsen es compartido por buena parte de la socialdemocracia austriaca, incluido el propio Adler. En cualquier caso, está en el origen de la separación constitutiva de la teoría pura, entre los ámbitos del ser y del deber ser.

[13] Evgeny B. Pashukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976 [1924].

como para convertirle en el gran «adversario» de su obra.[14] Pashukanis se situó en las antípodas de la teoría de Kelsen y su presunción de fundar una ciencia jurídica pura, exenta de toda contaminación «sociológica» y «valorativa».

Pashukanis formula así la pregunta sobre la que descansa todo su proyecto: «¿Es posible un análisis de las definiciones fundamentales de la forma jurídica, lo mismo que en la economía política nos encontramos con una análisis de las definiciones fundamentales de la forma mercancía o de valor?».[15] La respuesta no entra dentro de lo previsible, al menos en el marco de las metáforas clásicas del marxismo, como aquella relativa a la determinación «económica» de la «superestructura» jurídica y política. He aquí su respuesta concentrada: «Es posible entender el derecho como relación social, en el mismo sentido en el que Marx calificaba al capital como una relación social».[16]

El análisis de Pashukanis no se sitúa, por tanto, sobre el plano de «la ideología jurídica», en tanto deformación de una realidad material, sino sobre la misma relación social que reproduce el derecho: «El Estado no es solo una forma ideológica sino al mismo tiempo una forma del ser social. El carácter ideológico del concepto no anula la realidad y la materialidad de las relaciones que expresa».[17] El derecho, como la mercancía o el capital, constituye una relación social, una forma del ser social, al mismo tiempo material e «ideológica». El derecho tiene así un origen histórico preciso en el intercambio de mercancías, en la regulación y ordenación de las relaciones entre propietarios.[18]

---

[14] Concretamente Kelsen, *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* (1931) [La teoría general del derecho en el materialismo histórico] y *The Political Theory of Bolchevism. A Critical Analysis* (1948) [La teoría política del bolchevismo].

[15] Evgeny B. Pashukanis, *Teoría general...* p. 39.

[16] Ibídem, p. 62.

[17] Ibídem, p. 63.

[18] Escribe Pashukanis: «Lo mismo que la riqueza de la sociedad capitalista reviste la forma de una acumulación enorme de mercancías, también la sociedad en su conjunto se presenta como una cadena ininterrumpida de relaciones jurídicas [...] La relación jurídica entre

La lectura de Pashukanis remonta los conceptos de relación jurídica, sujeto y personalidad jurídica a la generalización del intercambio mercantil. La norma (o ley), al igual que el Estado, derivan de las relaciones mercantiles. Derecho y arbitrio están siempre estrechamente unidos, pero la ordenación es una tendencia y un objetivo de la relación jurídica: es el punto de llegada, no de partida. La interpretación racional (normativa) del fenómeno de la autoridad (Estado) solo resulta posible cuando el desarrollo del intercambio monetario y el comercio han adquirido cierto nivel de desarrollo y predominio social. Del mismo modo, el derecho objetivo (propio del poder público) aparece como derivado del derecho subjetivo, al tiempo que se difumina la tajante distinción entre burgués y ciudadano. Las relaciones de intercambio son correlativas y constitutivas de las primeras formas de la relación jurídica; estas acabaron por fundar el derecho público del Estado y el ciudadano.

Las consecuencias políticas de la teoría de Pashukanis son radicales, y le llevan a afirmar el antiestatismo implícito en el marxismo: «El pasaje al comunismo [se realiza] no como pasaje a nuevas formas de derecho, sino como extinción de la forma jurídica en general».[19] Explícitamente, el lituano razona a partir de una negación radical de toda autonomía de lo político. El proceso de transformación impuesto por el movimiento revolucionario consiste precisamente en la destrucción del intercambio de equivalentes, en la superación de la forma de la mercancía. La revolución proletaria, al tiempo que destruye la economía burguesa, apunta en su mismo movimiento a la abolición del derecho y del Estado. Las sobrias fórmulas literarias del bolchevique resultan de nuevo inequívocas: «La desaparición de las categorías del derecho burgués significa la extinción del derecho en general, esto es, la gradual desaparición del momento jurídico en las relaciones humanas».[20] En el momento en el que se supera la

los sujetos no es más que el reverso de la relación entre los productos del trabajo convertidos en mercancías». Ibídem, p. 73.

[19] Ibídem, p. 48.

[20] Ibídem, p. 46.

forma de la relación de equivalentes —presentes también en el socialismo— el derecho se vuelve innecesario, y con él también el Estado.

El libro de Pashukanis publicado en 1923, todavía no agotadas las esperanzas de reiniciar las tareas de la revolución mundial, fue acogido con admiración y recelo por parte de la emergente escuela jurídica de la Unión Soviética. Piotr Stuchka, primer comisario del pueblo para la Justicia y autor de buena parte del articulado de la Constitución de 1918, se expresó sobre la obra con una mezcla de reconocimiento e incomodidad. Si bien incorporó la mayor parte de sus afirmaciones, no dejó de criticar aspectos particulares, que o bien se derivan de una mala lectura —como la supuesta propensión de Pashukanis al economicismo[21]— o bien son apuntes marginales a su argumento central, como el escaso protagonismo otorgado a la lucha de clases en la derivación del derecho de las relaciones mercantiles.

Lo que se apunta como matizaciones representa, sin embargo, una posición política sustancialmente distinta de lo que acabará por ser la corriente principal del derecho soviético. La obra principal de Stuchka lleva un título significativo y a la vez contradictorio, *La función revolucionaria del Estado y el derecho*.[22] La primera edición del texto es de 1921, cuando la joven república está todavía inmersa en la guerra civil y cuando la libertad de discusión interna en el partido bolchevique sigue siendo amplia. Stuchka, no obstante, muestra una propensión a un determinismo tan mecanicista que difícilmente se puede conciliar con Pashukanis.

21 Antes al contrario, la obra de Pashukanis se funda sobre la preocupación central en la lectura de Marx y Engels de cómo el Estado aparece como una entidad separada de la economía y de la sociedad o, si se prefiere, de cómo el dominio de clase no es en la sociedad capitalista un dominio directo y brutal de los no-propietarios, sino un dominio mediado por la forma Estado. Su obra es por eso antes una teoría explicativa de la separación de la economía capitalista y el derecho-Estado que de su conexión mecánica y determinista.

22 P. I. Stuchka, *La función revolucionaria del Estado y el derecho y otros textos*, Barcelona, Península, 1974 [1921].

El prócer del sovietismo jurídico ofrece la siguiente definición de derecho, la misma que se encuentra en el primer código penal de la URSS, y del que también fue su principal redactor: «El derecho es un sistema (u ordenamiento) de las relaciones sociales correspondiente a los intereses de la clase dominante y tutelado por la fuerza organizada de esta clase». A lo que posteriormente añade, a fin de explicar de forma más clara lo que quiere decir «sistema»: una «forma de organización de las relaciones sociales, esto es, de las relaciones de organización y cambio».[23] Su libro es realmente una larga glosa explicativa de esta definición.

El derecho aparece en Stuchka como un reflejo, una representación abstracta de las relaciones sociales. Sin duda, una forma histórica, y por tanto contingente, que sirve a la clase dominante y que corresponde a cada modo de producción. Característica fundamental del derecho es que requiere la tutela «de un poder organizado», de un poder de clase, cuya figura paradigmática corresponde al Estado. El principal propósito de Stuchka es atacar la noción de derecho como acto volitivo, acto de voluntad, a fin de representarlo como un sistema normativo determinado por unas relaciones sociales particulares. El determinismo queda establecido en una doble relación: sistema de relaciones sociales / derecho; clase dominante / Estado. Basta invertir los términos para descubrir la dirección que siguió la Revolución rusa.

El interés principal de la obra de Stuchka reside en el modo en que refleja la formación y consolidación del Estado soviético. Incluso en una fecha tan temprana como 1921, cuando se ve obligado a justificar su interés por «un objeto tan "contrarrevolucionario" como el derecho», este y el Estado pueden tener una «función revolucionaria». Naturalmente la «forma derecho» es antagónica a la revolución, en tanto subversión del orden social y político garantizado en la vieja norma. Pero una vez el Estado está en manos de la nueva clase dominante, la revolución se vuelve proceso generador de derecho. Obviamente, en 1921 se trata de una producción jurídica que no puede ser

[23] Ibídem, pp. 34-35.

conciliadora, sino conflictiva, revolucionaria. Stuchka habla por eso de un derecho-revolución.[24]

La oscilación conceptual y política sigue siendo todavía dominante en los años finales de la revolución.[25] En otro momento de *La función revolucionaria del Estado y el derecho,* Stuchka opone Marx a Lasalle. Este último escribió una voluminosa obra en dos tomos sobre derecho y socialismo. Precedente del «socialismo jurídico» en el que se reconocía Kelsen, Lasalle apostó por la transformación progresiva del derecho, método calificado como reformista e inviable dentro de las estructuras capitalistas. Como no podía ser de otro modo, Stuchka se pone aparentemente del lado de Marx, que frente a la reforma del derecho simplemente habla de «expropiación». Influye aquí todavía (recuérdese que es 1921) la primera experiencia de la Revolución rusa, cuando el emergente «derecho soviético», del que Stuchka fue uno de sus principales demiurgos, iba por detrás de los acontecimientos, limitándose a certificar legalmente la toma de tierras por parte de los campesinos y de las fábricas por los obreros. De hecho, bastante después de la publicación de su obra principal, en un texto de 1927 dirigido a hacer un balance de la obra jurídica de la revolución, Stuchka llega a escribir: «El periodo de la "falta de leyes" dejó claro que el elemento fundamental del derecho no es la ley, sino la relación jurídica, o sea, el sistema de relaciones sociales».[26]

---

[24] El comisario desarrolla prolijamente un ejemplo histórico: el renacimiento del derecho romano a partir del siglo xii en el norte de Italia. El redescubrimiento del derecho antiguo sirve al emergente capitalismo para definir y reforzar el concepto de propiedad privada frente al antiguo sistema de prestaciones personales, la prevalencia del «derecho consuetudinario» y la persistencia de las tierras comunes. Desde los movimientos heréticos del siglo xiii hasta las guerras campesinas de principios del xvi, el jurista es el enemigo declarado y conocido de los campesinos heréticos y protocomunistas. La legislación opera así de forma revolucionaria en tanto mecanismo de dominio y expropiación clasista. Ibídem.

[25] Ibídem, léase especialmente el capítulo 6 titulado «Derecho y revolución».

[26] Stuchka, «Tres fases del derecho soviético», *Revolución del derecho*, núm. 4, 1927, incluido en *La función revolucionaria... y otros escritos...* p. 319.

A medida que pasaban los años, sin embargo, la cuestión de la legalidad revolucionaria, y posteriormente la justificación legal del Estado soviético, fueron imponiéndose como el único horizonte realista para los juristas soviéticos, Stuchka incluido. En 1921-1922 se produjo un revelador debate sobre la llamada «conciencia jurídica revolucionaria». En términos algo menos abstractos, lo que se discutía era el marco legal que debía seguirse tras el final del periodo del comunismo de guerra y de la guerra civil. A caballo de la Nueva Política Económica (NEP), se había recuperado solapadamente una parte importante del viejo marco jurídico burgués. Para Stuchka, y desde luego para Pashukanis, se trataba de una concesión temporal en el largo periodo de transición de la dictadura del proletariado. No obstante, tal concesión acabaría por convertirse en la norma del nuevo Estado.

El punto de inflexión definitivo se produjo en 1927, en paralelo al XV Congreso del partido y al triunfo de la tesis de la «revolución en un solo país». La «construcción del socialismo» se impuso, desde ese momento, como tarea fundamental del Estado «proletario». De forma correlativa, el Estado sustituía, formal y explícitamente, al proletariado en la «lucha de clases». El «derecho soviético» quedaba justificado de forma plena. Lejos ya de las «ensoñaciones» de Pashukanis, e incluso de Stuchka, acerca de «la extinción del derecho en general, esto es, la gradual desaparición del momento jurídico en las relaciones humanas», el Estado y el derecho soviéticos debían ser empleados como motor principal de la construcción socialista.[27] En las claras palabras de Stuchka, «el problema para los juristas es que no resulta posible pensar todavía en un trabajo sin coacción, sin norma jurídica». Por eso, lo que se daba por liquidado era el derecho contractual privado pero no el derecho soviético de planificación económica que venía a constituir el núcleo del derecho soviético. En

[27] Merece la pena considerar el texto que sirvió a Stuchka para establecer la conclusión jurídica de la Conferencia del PCUS, y en el que acusó a Pashukanis de «economicismo», «Estado y derecho en el periodo de la construcción socialista», *Revoljucija Prava [Revolución del derecho]*, núm. 3, 1927, en *La función revolucionaria... y otros escritos...*

1930, tras la estatalización de la propiedad agraria en koljoses y la declaración de guerra a los kulaks,[28] el propio Stuchka empezó a hablar contra aquella «izquierda» que apostaba por la liquidación de la legalidad revolucionaria. Sin ambages, defendió el fortalecimiento de la ley y el Estado, la apuesta por una «ley auténtica, obligatoria».[29]

La imposición estalinista ahogó definitivamente los rescoldos del laboratorio jurídico bolchevique. La consolidación del nuevo Estado se resolvió contra sus propios teóricos. En 1931, en el Congreso de Constitucionalistas Soviéticos, Pashukanis se convirtió en objeto de graves acusaciones, y junto con Stuchka fue invitado a hacer su propia autocrítica. Stuchka se ahorró ver lo peor de los excesos del estalinismo, murió meses después. Pashukanis, en cambio, fue detenido en enero de 1937 para ser torturado y luego asesinado. Al frente del Instituto para la Construcción Soviética, fue sustituido por Andréi Vyshinski, principal teórico de la «legalidad soviética» desde los primeros años veinte y quien, en 1930, encabezó la acusación contra Pashukanis por traición y espionaje. Vyshinski, antiguo comisario de policía tras la revolución de febrero de 1917, afiliado al partido bolchevique en 1920, fue nombrado fiscal general en 1935. Al frente de esa responsabilidad, se ocupó de dirigir los célebres procesos de Moscú, en medio

---

28 La colectivización forzosa se inició en 1928. Desde entonces quedó prohibida la explotación agraria privada, todo campesino debía ser integrado en una granja colectiva o *koljós*. Concluido el proceso, sus desastrosos resultados se hicieron evidentes en 1930, cuando ante la notable caída de la producción, el Estado inició las requisas sobre el grano de los koljoses. Para los campesinos el nuevo sistema colectivo, que se acompañó con una violenta campaña contra los sistemas de explotación tradicional representados ideológicamente en la figura del kulak (el propietario medio y próspero), fue considerado como una vuelta a la servidumbre. La colectivización forzosa fue la base de la industrialización acelerada que garantizó el suministro a las ciudades, al tiempo que en Ucrania desencadenó cinco años de hambrunas con el balance de varios millones de muertos. Este episodio ha pasado a la historia con el nombre de *Golodomor,* el genocidio ucraniano.

29 Véase su particular balance de ese año: «Legalidad revolucionaria. Resultados y perspectivas», *Justicia soviética*, núm. 3, 1930, en *La función revolucionaria del derecho...*

de los cuales desapareció Pashukanis. Su conocido «principio de la culpabilidad» acabaría con la mayor parte de la vieja guardia bolchevique, y también con su mejor teórico del derecho.

Puede que ambos caminos de teorización del Estado y el derecho, aquel del socialismo jurídico y el de las distintas ramificaciones de la teoría bolchevique, guarden una distancia insalvable, situado el primero en el terreno de la democracia liberal y el segundo en el del «totalitarismo de Estado». Sin embargo, es probable que entre Kelsen y Stuchka se encuentren más semejanzas que diferencias. Ambos, al fin y al cabo, encontraron en las instituciones de Estado el único paraguas para un proyecto de transformación social. Y ambos compartieron la tragedia de observar cómo sus teorías fueron desplazadas, cuando no destruidas, por la rápida marcha de los acontecimientos de la década de 1930.

Es una obviedad, pero conviene recordarla: el proyecto de la mayor parte de los juristas soviéticos no tenía en el estalinismo un final necesario. Vyshinski, el fiscal general, estaba en el extremo opuesto a las ideas de los principales teóricos soviéticos. No obstante, la crítica de Kelsen a la dictadura del proletariado ilumina algunas de las contradicciones del bolchevismo jurídico. El austriaco mostró cómo el concepto de dictadura del proletariado era contradictorio con toda la doctrina marxista previa. Si el derecho y lo político constituyen una derivación de la economía —en términos más exactos de las fuerzas sociales y materiales subyacentes—, la dictadura del proletariado no puede presentarse, sin violentar la teoría, como el motor de transformación en la transición al socialismo. En la dictadura del proletariado se esconde justamente una particular ilusión de autonomía de lo político: la concesión del poder de destruir y modificar dichas relaciones sociales. Con, y a veces contra, esta contradicción bregaron la mayor parte de los juristas bolcheviques, hasta que el derecho soviético acabó por consolidarse sobre la base de unos principios jurídicos formales capaces de servir de cimiento institucional a un Estado fuerte y durable, el de Stalin.

De otra parte, la democracia que Kelsen defendió fue liquidada por el decisionismo práctico de los conservadores alemanes que apostaron por la solución fascista, pero también por un pueblo que dio la espalda a Weimar. Como descripción teórica de la situación alemana, la cruda definición schmittina de «lo político», sobre la base de la irreductible enemistad de los nuevos partidos totales, parecía mucho más adecuada empíricamente que el método democrático de mayoría-minoría. La paradoja de Kelsen es que al lado, y a pesar, de su «teoría pura», aspiró como buena parte de la socialdemocracia de su tiempo (Renner, Hilferding o el propio Kautsky) a convertir el Estado en palanca del cambio social. Su célebre consigna de la «vuelta a Lasalle»[30] invertía la decisión de Stuchka, anunciando curiosamente lo que también acabó por ser el núcleo ideológico del derecho soviético.

Para Kelsen, como también para el tardobolchevismo (aquel en el poder), el único camino para los obreros, y por ende para el socialismo, pasaba por el Estado. Según el austriaco, al igual que el liberalismo burgués había abandonado su primitivo antiestatismo al aceptar el intervencionismo del gobierno, el socialismo debía abandonar su ideal libertario para apurar la responsabilidad del poder de Estado. Esto era lo que correspondía con la cultura y la tradición de la clase obrera alemana que representaba Lasalle. Pero, a diferencia de los soviéticos, esta posibilidad podía efectuarse no gracias al gobierno de clase (la dictadura del proletariado), sino justamente por la propia autonomía del Estado. Kelsen sostuvo que el Estado tendía a autonomizarse de las clases convirtiéndose en un fin en sí mismo. La ampliación del Estado (el Estado intervencionista) podía reducir las oposiciones de clase en favor de los oprimidos. En este sentido, tanto la teoría jurídica de la clase convertida en clase dominante en el Estado, como la de la clase convertida en gobierno del Estado burgués, parecieron compartir la respuesta a aquella vieja pregunta de Lasalle: «¿Qué es el Estado? [...] vuestra gran asociación, la asociación de las clases pobres; eso es el Estado».

[30] Con la que termina también su obra *Socialismo y Estado...* p. 276.

6. Tercer ensayo: la democracia representativa

De las tres grandes formas de regulación de la crisis revolucionaria que abrió 1917, solo dos sobrevivieron a la guerra. El fascismo logró expurgar el riesgo de guerra civil, liquidar al adversario interno con una fórmula política que combinaba Estado total y movilización permanente. Pero al precio de dirigir las energías políticas hacia el belicismo exterior. Su derrota en la Segunda Guerra Mundial dio lugar al reparto del mundo entre la emergente órbita soviética y el Occidente liberal, nuevamente fortalecido.

A la altura de 1945, la democracia de Kelsen parecía asegurada. Kelsen había argumentado en favor de una definición procedimental: lo que él llamaba el método de mayoría-minoría, es decir, el gobierno de la mayoría, sobre la base de un sólido garantismo de los derechos de las minorías. El sistema se fundaba en la promesa de un gobierno reversible, en el que los partidos se podían suceder pacíficamente en la gestión de la sala de máquinas del Estado.[1] Menos recorrido tuvo su teoría pura del derecho, su concepción del Estado como ordenación jurídica. La destilación de la teoría pura del derecho, la purga de todo elemento metajurídico —y por ende propiamente político— implícita en la identidad Estado-derecho, apenas era una

[1] Para un desarrollo de la teoría de la democracia en Kelsen véase *De la esencia y valor de la democracia*, op. cit.

sublimación sofisticada de uno de los elementos centrales de la ideología liberal, el Estado de derecho.[2] No obstante, la crisis revolucionaria había dejado al pensamiento burgués demasiado escarmentado acerca de la insuficiencia de la norma a la hora de resolver el conflicto político. El decisionismo de Schmitt mostró, a ojos de muchos, los límites de la teoría de Kelsen, aunque no obviamente hasta el punto de asegurar la victoria en la Segunda Guerra Mundial con alguna forma de dictadura atemperada.

La democracia liberal salida de postguerra, conjugada con el socialismo integrador del Estado, tenía que recrear, en condiciones distintas, los mismos efectos de «despolitización» general que le resultan consustanciales. La idea general de «Estado de derecho», de una política reducida a la legalidad y a la producción de derecho, siguió siendo por tanto la clave de la bóveda ideológica de la arquitectura estatal. Pero esta resultaba del todo inadecuada caso de no considerar lo que constituía el presupuesto elemental de la democracia liberal: una homogeneidad social suficiente, una interiorización efectiva de la norma, una cierta subjetividad adecuada a la igualdad formal del Estado, el consenso social respecto a esta forma de Estado. La sublimación del Estado de derecho resultaba factible, pero solo después de un ambicioso trabajo de ingeniería y violencia social.

En los términos de la tradición jurídica alemana sistematizada por Jellinek, de la que Kelsen fue siempre deudor, la incógnita de los tres elementos constitutivos del Estado —territorio, poder y pueblo— estaba en el tercer término.[3]

---

[2] Kelsen escribió un resumen asequible de su teoría en su conocido *Compendio de teoría general del Estado*, Madrid, Fundamentos, 1979.

[3] La triada fue establecida justamente por Georg Jellinek en su monumental obra *Teoría general del Estado*, México DF, FCE, 2012 [1900]. Habitualmente, estos tres términos se han traducido como territorio, poder de Estado y población, pero lo cierto es que «pueblo del Estado» (*Staatsvolk*) es una traducción políticamente más adecuada. El propio Jellinek escribe «el pueblo en el Estado tiene una doble función: de un lado es un elemento de la asociación estatista al formar parte de esta, en lo que se refiere al Estado es sujeto del poder público. Designaremos al pueblo, desde este punto de vista, como pueblo en su aspecto subjetivo. En otro sentido, es el pueblo objeto de la actividad del Estado, es decir, pueblo en cuanto objeto». Ibídem, p. 378.

El poder de Estado no podía reducirse como pretendió Kelsen en los años veinte «a la vigencia en sí del orden jurídico, y los campos espacial y personal de esta», y esto aún si tal poder estuviera reducido, en condiciones normales, a la forma atenuada del Estado de derecho. Lo que obviamente no se podía seguir admitiendo es que «la unidad del pueblo» no fuese más que «una realidad jurídica».[4]

El pueblo del Estado —«pueblo» ante todo— era una premisa apenas reconocida de la teoría del Estado de derecho, pero también un límite práctico que debía ser resuelto por medio de una acción política consciente y probablemente continua. En términos schmittianos, el problema podía resumirse en una pregunta: ¿qué funda y qué constituye el pueblo del Estado de derecho? O en términos negativos: ¿cómo se puede reintegrar la política de parte que marcó a fuego la experiencia de los Estados occidentales de los años diez, veinte y treinta? En la respuesta a estas preguntas reside el significado político de aquello que resumimos con el concepto de «clase media».

El propio Kelsen había aportado una solución activa a la crisis revolucionaria. La consigna de la «vuelta a Lasalle» suponía la acción de un Estado intervencionista y, por ende, una particular forma de decisionismo que encajaba mal con su procedimentalismo normativo. Pero la defensa de Lasalle era solo un síntoma del movimiento general del campo socialista hacia el Estado, que terminó por confirmarse en la inmediata postguerra.

Incluso el laborismo británico, fuertemente impregnado de prevenciones liberales y antiestatistas, formó parte de este movimiento. Desde los años treinta, su luminaria teórica, Harold Laski, empujó en una dirección similar. La evolución de Laski es todavía más sorprendente, en tanto su posición en los años diez se había articulado sobre la crítica a la idea de soberanía y en la defensa del pluralismo jurídico. Bajo la inspiración de G. D. H. Cole, Laski formó parte de la Liga Socialista y del llamado *guild socialism.* Esta particular corriente del socialismo evocaba, al tiempo que

[4] Kelsen, *Compendio...* p. 128

actualizaba, las pretensiones de autogobierno y suficiencia de los gremios medievales en el marco de los grandes sindicatos industriales de la época. El pluralismo jurídico de Laski constituía una defensa de la autonomía del derecho generado por el movimiento obrero, de sus particulares instituciones, frente a la idea absoluta y total del Estado soberano. En sus términos, el Estado era solo una «asociación entre otras»,[5] el movimiento del Labour debía promover sus propios sistemas de negociación y de producción jurídica, sin subordinarse al régimen parlamentario. En línea con estas ideas, en muchas democracias europeas se discutía entonces la creación de una cámara específicamente compuesta por representantes del trabajo.

La crisis política de los años treinta y el avance del fascismo dirigió el trabajo de Laski en una dirección completamente distinta. La incorporación de la idea corporativista al Estado fascista, que en otra versión formaba parte del proyecto político del *guild socialism*, empujó a Laski a la renuncia de lo que acabó por definir como un «pluralismo ingenuo». Desde finales de los años veinte, más próximo al marxismo que a sus primitivas raíces fabianas, elaboró una versión propia de la teoría del Estado cada vez más próxima a la de sus homólogos continentales.[6] Al tiempo, empezó a defender que los sindicatos emplearan más activamente su poder político contra la autocracia industrial y a favor de la reforma social. Este recobrado pragmatismo respecto del Estado no le impidió, en ningún caso, oponerse al gobierno de concentración nacional de 1931 promovido por el viejo líder socialista Ramsay MacDonald, y a defender en todo momento una visión radicalmente procedimental de la democracia que limitara cualquier interpretación libre de la soberanía del Estado.

[5] Es conocida su sentencia: «Toda sociedad es en el fondo federal por naturaleza. El Estado está en el mismo plano que las demás asociaciones, y no por encima ni por debajo de ellas». Sobre la evolución de la obra de Laski en castellano se puede leer el trabajo de José Luis Monereo Pérez, *La democracia en crisis: Harold J. Laski*, Madrid, El Viejo Topo, 2004.

[6] El libro decisivo aquí y que le convierte también en uno de los grandes teóricos del Estado moderno es Harold J. Laski, *La gramática de la política. El Estado moderno*, Granada, Comares, 2002 [1925].

La culminación de la evolución de Laski, que es también la de buena parte del laborismo, se alcanzó en su particular propuesta de Estado de bienestar, un proyecto que iba bastante más allá de los conocidos Informes Beveridge de 1942 y 1944 a partir de los cuales se establecieron las bases del *Welfare* británico.

Desde antes del fin de la guerra, por tanto, los partidos socialistas —de hecho, también los partidos comunistas de Francia e Italia— estuvieron comprometidos en la construcción del nuevo Estado social, cuyo presupuesto implícito descansaba en la integración del movimiento obrero en la política de Estado. La integración política de la clase correspondía también con la integración económica. En los llamados treinta gloriosos, el movimiento obrero quedó eficazmente incorporado al mecanismo de acumulación capitalista. El keynesianismo, combinado con los aumentos sostenidos de la productividad asociados a la cadena de montaje y a las empresas integradas, permitieron convertir los aumentos salariales en demanda y estos en consumo. Regulación del ciclo de acumulación y regulación social coincidieron en lo que seguramente haya sido el ciclo europeo más coherente y sostenido de crecimiento económico desde la Revolución Industrial.[7]

¿Qué quedaba todavía de la vieja idea de democracia en esta forma de Estado y de economía? En los regímenes políticos que salieron de la Segunda Guerra Mundial estaba inscrita, sin duda, la herencia antifascista. Constituciones garantistas, libertades civiles y políticas, y Estados intervencionistas, al menos en el sentido de que proporcionaban amplios derechos sociales a las clases trabajadoras, todavía tentadas por la experiencia revolucionaria. Sin embargo, el material político con el que se cimentaron

[7] De hecho si se puede hablar de un periodo en el que existía algo parecido a un sistema institucional integrado y eficaz, tal y como lo comprende la escuela de la regulación (Aglietta y demás), es solo en estos años. Tanto en las décadas previas como en las posteriores la desarticulación entre los mercados, los sistemas institucionales integrados en el Estado y las dinámicas complejas que llamamos sociedad han operado con grados de fricción mucho mayores.

estos regímenes no era ya realmente de la misma composición química que el de las democracias liberales.

A pesar de la derrota del fascismo, la revolución conservadora supo sobrevivir a la que fue el más visible y monstruoso de sus resultados. Las élites conservadoras, a medias derrotadas, a medias asimiladas al antifascismo de 1945, dejaron filtrar algunos elementos sociales del programa socialdemócrata, pero siempre sobre la base de una matriz política eminentemente conservadora. Ninguno de los elementos radical-democráticos tendentes al autogobierno, y característicos de las revoluciones democráticas del siglo XIX, salvaron la prueba de las dos guerras mundiales. La racionalización política de las élites europeas, acerca de la necesidad de mantener las disposiciones del gobierno en sus manos, sobrevivió a la carnicería.[8] Paradójicamente, la forma de Estado de los nuevos regímenes «antifascistas» fue inequívocamente elitista, inequívocamente autoritaria, al menos en el sentido de reforzar progresivamente las posiciones del ejecutivo frente al legislativo, del gobierno frente al parlamento.

En 1942, un Schumpeter sin idealismo sentenciaba que la democracia es un régimen de «competencia por el caudillaje político» a través del voto.[9] Todavía hoy la definición de democracia (de lo que entendemos por democracia) sigue siendo la de este desengaño. Es lo que llamamos democracia competitiva. Para sorpresa de lo que cabría esperar de un economista de formación neoclásica, la democracia no se articula a partir de la decisión racional del pueblo, o más precisamente del elector. Según Schumpeter —y como saben todos los políticos prácticos de antes y después— en política el ciudadano desciende a un nivel inferior de prestación normal, se infantiliza de una forma que no podría aceptar en la esfera de sus intereses efectivos.

8 Por recoger las principales referencias: Gaetano Mosca, *La clase política*, México DF, FCE, 1975 [1896]; Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011 [1911]; Vilfredo Pareto, *Transformazione della democrazia*, Roma, Editori Riuniti, 1999 [1920].

9 J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984 [1942].

El punto de origen de la democracia no es por tanto el ciudadano, sino la institución, en este caso la representación. La democracia es el sistema que permite a las élites partidarias competir por el voto del pueblo. Lo que se pone primero no es la elección de representantes, sino la captación de votos por parte de minorías. La democracia queda así definida a partir de un *modus procedendi*, que permite una validación apropiada del «caudillaje». Lo que distingue esta definición procedimental de aquella de la generación anterior (como Kelsen[10]) es que la función primaria del voto no reside en la representación: el voto del electorado está dirigido a formar o crear un gobierno, lo que ocurre directamente en EEUU e indirectamente en Europa a través del parlamento. Lo fundamental, en cualquier caso, es elegir o formar gobierno, no un «parlamento de representantes». Schumpeter no esconde que la democracia moderna es una oligarquía competitiva, cuando no un cesarismo temporal, como resulta patente en los regímenes presidencialistas.

Curiosamente, la democracia competitiva con primacía del ejecutivo se ajusta a una forma atenuada de decisionismo, sometido ahora a un mecanismo regulado de «circulación de élites». El siglo XX dejó atrás el ideal de democracia del siglo XIX, hecha de gobiernos de asamblea, gobiernos estrictamente sometidos al control parlamentario y sin autonomía real respecto a la cámara de representantes; también la generalidad e impersonalidad de la ley y la de un poder sin cabeza, puramente normativo.[11] Las élites occidentales, que habían aprendido a gestionar la política de masas, produjeron un nuevo estilo de go-

---

10 Nótese bien que en Kelsen la democracia efectiva es el resultado de una reducción a lo posible de la idea de democracia original —directa, doctrinaria y anárquica—. La libertad social es libertad en el Estado. Y esto supone aceptar la degradación de la vieja idea de la democracia directa a la práctica de la democracia representativa y de partidos. Este es el argumento principal del ya citado *De la esencia y valor de la democracia...*

11 Sobre este proceso histórico y sus implicaciones actuales véase, por ejemplo, Pierre Rosanvallon, *El buen gobierno,* Buenos Aires, Manantial, 2016.

bierno dirigido a manejar y manipular esta nueva fuerza social. Por eso, sus viejos teóricos —como Gabriel Tarde o Gustave Le Bon— nunca resultaron del todo inactuales, sobre todo cuando sus enseñanzas se empezaron a aplicar a la producción guiada de opinión pública a través de los nuevos medios de masas, como la radio y luego la televisión. Su lenguaje claramente elitista y demófobo todavía resulta revelador de la sustancia real que anima las democracias modernas.

Tampoco los teóricos de la moderna democracia *tal cual es*, como Giovanni Sartori o Robert Dahl, han avanzado gran cosa a partir de la definición de Schumpeter. Quizás su definición más reveladora, en tanto es a un tiempo ideológica y sustantiva del «pluralismo» moderno, es la de la democracia como poliarquía, poliarquía electiva. Para los más consecuentes, como Sartori, la democracia consistía en poco más que establecer los procedimientos para sostener de la mejor forma posible una «meritocracia selectiva».[12] Esta estrecha definición de democracia está concebida para combatir los dos polos extremos, y al final antagónicos, de aquello que identifican bajo la palabra socialismo: el autogobierno y el Estado proletario. Contra el primero, y sobre todo contra su reactivación en los años sesenta y setenta —en la forma de democracia directa—, la democracia *tal cual es* se ha defendido de forma negativa y con una vieja condena: la democracia directa resulta imposible en Estados grandes y complejos. Y dando un paso más allá, la democracia directa resulta peligrosa a causa de su carácter anti-estatal, y por ende tumultuoso, frágil, inestable.

Todavía más atención requiere la argumentación contra las posibilidades de una versión socialista de la soberanía de Estado. Es aquí donde seguramente se encuentre la contradicción principal de la teoría de la democracia competitiva. El propio término «poliarquía» nos ofrece la pista. El residuo liberal, la desconfianza respecto a los

[12] Esta es la argumentación central de Giovanni Sartori en casi todos sus libros, por ejemplo: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2014 [1987].

poderes del Estado intervencionista, se refleja en la defensa en última instancia del pluralismo. Poliarquía quiere decir, ante todo, un régimen hecho de múltiples poderes manifiesto en la pluralidad de partidos, pero también en la opinión pública y en la presencia de *lobbies* empresariales y sindicales, además de agrupaciones de interés de todo tipo.[13] La democracia reivindica su pluralismo contra el totalitarismo de los Estados socialistas, y lo hace sobre la base de la separación del dominio privado respecto del Estado, de la distancia y autonomía del Estado respecto del dominio de la propiedad privada en los principales aspectos económicos. El argumento, en última instancia, consiste en hacer coincidir pluralismo y civilización capitalista. No obstante, ¿cuánto de pluralismo efectivo fue capaz de aceptar la democracia de postguerra?

En el orden de las relaciones industriales observamos de nuevo otra supervivencia fascista, que en principio resulta extraña al régimen pluralista. La democracia industrial es principalmente regulación, intervención, paz y concierto social. Se funda sobre un corte histórico que se quería radical respecto de la anarquía de las relaciones productivas y de la lucha de clases. Seguramente menos en Estados Unidos que en los viejos Estados imperiales en decadencia (Japón, Alemania, Francia). Hasta la década de 1980, la teoría y la práctica que dominó las relaciones capital / trabajo coincidía con una forma de corporativismo negociado entre Estado, patronal y sindicatos. La paz social se servía de un pluralismo amortiguado —lo que luego ha recibido el nombre de gobernanza— en pro de un único objetivo: el crecimiento económico y el reparto de rentas según patrones bien establecidos.[14]

13 Véanse a este respecto los argumentos principalmente de Robert Dahl en *La poliarquía. Participación y oposición,* Madrid, Tecnos, 2013 [1971]; o en *¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas,* Barcelona, Gedisa, 1996 [1970, nueva edición de 1990].

14 El pacto social fordista, sobre el que se sustenta el Estado de bienestar, consistió sencillamente en un intercambio por el que la parte obrera aceptaba un incremento continuado de su explotación (en forma de aumentos de productividad) a cambio de aumentos también continuados de los salarios directos e indirectos.

La integración de la política de parte —del viejo movimiento obrero— exigía la sindicalización, el encuadramiento obrero en torno a los objetivos de producción. La promesa era la de desproletarización, al menos parcial, al menos simbólica, la mayoría trabajadora por medio del acceso a una gran cantidad de bienes de consumo que ahora constituían la norma de consumo de masas;[15] o de una forma más clara, la incorporación de la clase al ideal incluyente de las cada vez más amplias «clases medias». Este modelo se fundaba en la integración social, en la aceptación consensuada del Estado como proveedor de salarios indirectos. El pluralismo inscrito en la democracia competitiva exigía así despolitización, la renuncia al antagonismo, en definitiva, la liquidación de la política de parte.

Todo ello resultaba concomitante con un marco de pluralismo atenuado en las relaciones políticas. El Estado intervencionista heredó algunos de los elementos de la revolución conservadora, el corporativismo y el decisionismo, pero también un primo no muy lejano de aquellos, la tecnocracia, que constituye la forma moderna de gobierno por excelencia. La tecnocracia, el gobierno del conocimiento experto siempre hambriento de nuevos ámbitos de competencia, sustituyó a la burocracia en los esquemas de los Estado de postguerra. Aspectos cada vez más relevantes de la intervención del Estado fueron sustraídos a las formas convenidas de la política democrática. Lo que podía ser resuelto por medio de sistemas expertos era retirado del ámbito político y devuelto a un terreno híbrido técnico-estatal o técnico-empresarial. La tecnocracia constituye la realización contemporánea del ideal utópico decimonónico del gobierno de la ciencia: el gobierno como mera «administración de las cosas» de Saint-Simon. Su promesa era (es) la de un gobierno eficaz, científico, sin intervención de intereses políticos. Un gobierno con apariencia de neutralidad. La ficción realizada de la neutralidad política contenida en la combinación de Estado y ciencia.

15 Principalmente Michel Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo*, Madrid, Siglo xxi, 1979.

La superación del parlamentarismo, de la mano de un ejecutivo cada vez más fuerte, encontró en la tecnocracia una justificación suficiente, un fundamento de su autoritarismo encubierto. Este podía resurgir en la forma de un decisionismo sin adjetivos en los momentos de crisis política, esto es, en los momentos en los que el crecimiento y la tecnocracia griparan por impacto de la lucha de clases o de una nueva crisis capitalista. En esos casos, el gobierno fuerte podía presentarse como restaurador de unas condiciones neutrales, ahora definidas como tecnocráticas. Con razón, algunos de los críticos de los años setenta, señalaron que la ampliación de competencias del Estado no significaba, en absoluto, el acrecentamiento de su control sobre la economía, sino lo contrario: una mayor dependencia de esta última, que correspondía con una sumisión del conjunto de los dominios económico-sociales al proceso de acumulación del capital. Esta función entrañaba la aparición de nuevos aparatos especializados, pero también el predominio del aparato económico-tecnocrático sobre las instancias propiamente políticas: el parlamento, los representantes, el gobierno.[16]

Dominio de la tecnocracia, dominio de la administración y reforzamiento del ejecutivo crecieron en paralelo al creciente intervencionismo del Estado. Su consecuencia fue un retroceso de la ley, de su carácter general y universal, en beneficio de una reglamentación particularista —en determinados sectores, en ámbitos particulares—. La paradoja de este proceso es que tendía a reducir todavía más el pluralismo amortiguado sobre el que se trató de fundar la democracia *tal cual es.*

El método de integración política de la democracia moderna requería de una sofisticación mayor que la del parlamentarismo de principios del siglo xx golpeado por la política de masas. Los partidos estaban dejando de ser agrupaciones de interés como en las fases censitarias de la democracia liberal o de clase. Los partidos, según expresión ajustada de Poulantzas, tendían a convertirse en

[16] Para una crítica clásica a este proceso véase Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo,* Madrid, Siglo xxi, 1979 [1978].

«partidos de poder», prolongaciones de la administración.[17] En otras palabras, en el espacio creado por el horizonte de la clase media mayoritaria, los nexos entre partido y clase se disolvían, pero todavía más los nexos entre partido y representación, en tanto la propia representación quedaba cada vez más asimilada a la mera administración. El principio de publicidad se descartaba igualmente en favor del secreto. La democracia se configuraba cada vez más según un patrón de creciente concentración y centralización del poder. De otra parte, la ósmosis entre el partido dominante —que normalmente tenía la condición bifronte del turnismo— y el aparato del Estado convertía la corrupción en un hecho sistémico. Paradójicamente, los desajustes tampoco podían ser evitados.

La democracia *tal cual es* había conseguido, en definitiva, generar un sistema complejo, híbrido, hecho como toda forma histórica de elementos heterogéneos. Por eso la teoría de la democracia moderna está todavía por hacer. O si se prefiere, por esta razón la teoría de la democracia moderna no es más que una racionalización ideológica: un *cuento* hecho de retazos a veces heroicos —heredados de la viejas revoluciones democráticas— y a veces puramente funcionales a esa particular forma de gobierno oligárquico. En cualquier caso, se trata las más de las veces de una teoría situada a años luz de la forma material y operativa de la democracia actual.

[17] La figura del «partido de poder» se opone a la mucho más conocida de «partidos atrápalo todo». Paradójicamente, el partido «atrápalo todo» sigue siendo definido por el rango social del voto, o sea, por sus clientelas electorales, ahora pluralizadas y multiplicadas más allá de los estrechos marcos de las clases sociales. Se trata, no obstante, de una definición parcial, en tanto no considera lo fundamental de la transición de los viejos sistemas de partido a las formas cuasi monopartidistas de lo que Poulantzas llama «partido de poder». La determinación de este último es relativa, casi exclusivamente, al Estado y a la administración. No es casual que muchos de los movimientos que en las últimas décadas han probado suerte en los procesos electorales hayan optado, en principio, por formas partidarias tradicionales «de parte». Y que uno de los indicadores más obvios de su institucionalización reside en el desplazamiento de estos partidos hacia formas «atrápalo todo», esto es, hacia formas alternativas de partidos de Estado.

Sea como sea, el mayor éxito de esta forma de democracia ha sido la integración de la principal fuente de heterogeneidad política heredada del siglo XIX; la «ruda raza pagana» de los pobres y los explotados convertidos, a través de su particular proceso de autodeterminación, en proletariado revolucionario, en sujeto político. El Estado social de postguerra consiguió absorber la política de clase, inscribir sus demandas en la notable expansión de los aparatos de Estado: Seguridad Social, educación pública y los propios sindicatos, integrados en los mecanismos corporativos. La clase fue, por así decir, institucionalizada y pronto empezó a dar síntomas de crisis política y también cultural. Los años sesenta y setenta pueden ser considerados, a la luz de lo que faltaba del siglo, como el último gran movimiento de clase antes de su desaparición en los países del occidente capitalista.

Por medio de la democracia competitiva y la tecnocracia, las élites conservadoras consiguieron crear resortes efectivos de poder. La cuestión de la «clase política» o de la «clase dirigente», a la que tantas vueltas se le dio a principios de siglo, quedó finalmente a salvo con la integración de la parte maldita, de la heterogeneidad proletaria. Entre 1945 y 1968 comunistas y socialistas fueron incorporados parcial o totalmente a las clases políticas de sus respectivos países. La integración de la clase, la transformación de la política parlamentaria en un teatro impotente y el reforzamiento de las clases políticas nacionales desactivaron el antagonismo en una suerte de consenso primordial sobre la forma del Estado.

En la misma línea, el desarrollo del Estado intervencionista, empujado por la crisis revolucionaria, acabó también por perder todo perfil peligroso. La vieja idea de soberanía popular, transmitida por las palancas del Estado, fue arrancada de raíz. El predominio de la administración y del poder ejecutivo sobre el legislativo respondieron cada vez menos al movimiento de un Estado soberano —aun cuando pudiera ser autoritario—, que al desplazamiento del poder efectivo hacia un ámbito opaco e impolítico. La tecnocracia apenas fue el primer momento de las nuevas formas de administración experta, el primer

momento en la elevación de determinados axiomas económicos —primero el empleo y el crecimiento, luego la inflación y la deuda— a la condición de guía de la actividad política. Sobre este fondo oscuro, la soberanía del Estado apenas destacaba como una figura recortada por focos de luz artificial, un simulacro impotente a la hora de modificar la naturaleza material de las nuevas formas de poder. La crisis del Estado —fundamentalmente la crisis del Estado social— a partir de los años setenta y ochenta resultó en la crisis de soberanía, de su soberanía, en las siguientes décadas.

7. Una conclusión provisoria: la clase media como pueblo del Estado

a) La clase media es el Estado. Lo es tanto como un efecto de Estado que como condición *sine qua non* del Estado moderno. En la forma acabada de la democracia representativa, la nación política empieza y acaba en la clase media. Y en la crisis de la clase media se trasluce la crisis del Estado moderno.

b) La clase media es la negación de la clase, y con ella de la política de clase: asunción colectiva de que en la sociedad no hay fractura, de que el conflicto ha sido integrado en una síntesis tranquilizadora. La clase media es, por eso, el espejo invertido del comunismo: la realización deformada de la sociedad sin clases.

c) La expansión de la clase media no ha sido ni resultado ni efecto de la evolución histórica de la acumulación de capital. La clase media no es un «efecto del mercado». No se determina en relación con la posesión de los medios de producción. No hay nada inscrito en la evolución del capital que pueda reconocerse como una tendencia a la expansión de la clase media. Y esta tampoco se puede asimilar a la definición clásica de la pequeña burguesía como «pequeña propiedad / pequeña producción».

d) La clase media es un efecto de Estado. Exige la constante intervención del Estado en la «subjetividad de clase». De forma paradójica, en el predominio de la clase media se desdibuja la frontera entre sociedad civil y sociedad política, de modo que el Estado es a la vez ambas cosas, y lo es en la plena materialidad de las dos.

e) El triunfo de la clase media (de la sociedad de clases medias) constituye la realización del Estado burgués. A un lado, el Estado, en su plena soberanía. Al otro, una masa de ciudadanos, de individuos aislados únicamente reunidos por el Estado. La clase media es un Estado sin sociedad, sin ningún órgano interpuesto: ni tribus, ni comunidades, ni corporaciones, ni por supuesto clases. Y aun cuando alguna de estas instancias lograran todavía existir, acabarían siendo integradas en el Estado, neutralizadas como sujetos políticos propiamente dichos.

f) Para el marxismo, en tanto ideología (igual da en su factura de la Segunda Internacional o de la Tercera), la repetición de la separación hegeliana entre sociedad política y sociedad civil ha sido el supuesto de toda su política. Al aceptar en el Estado su particular versión de la razón en la historia —instrumento privilegiado de la emancipación— entendió la sociedad civil como el terreno único y salvaje de la división entre clases. El marxismo ideológico ha sido, por eso, lasalliano antes que marxiano.

g) En la larga batalla política entre proletariado y burguesía fue el Estado quien finalmente impuso su arbitrio. El Estado acabó por engullir y asimilar el conflicto como un mero mecanismo interno. A este mecanismo se le llamó clase media. La clase media fue el gran proyecto político del siglo xx: la construcción de un pueblo, el «pueblo del Estado», un pueblo nocturno, dormido, desarmado. Un pueblo alimentado y vestido, y a su vez despolitizado.

Respuestas II.
La autonomía de lo político

8. Los años setenta o los nuevos soviets

La gran oportunidad política de los consejos pasó tras la derrota de su última forma histórica: las colectividades de la Revolución española de 1936-1937. El consejismo, no obstante, tuvo una última coda en la Revolución húngara de 1956, y también en el capítulo de las huelgas salvajes de los años sesenta y setenta, ese conjunto histórico al que damos el nombre de '68. El movimiento obrero que *siguió* al desarrolló de la industria fordista, y que culminó en los conflictos de la década de 1970, fue prolijo en la formación de organismos de base. La política de clase se expresó, entonces, como construcción de autonomía obrera: rechazo del sindicalismo dirigido por los partidos socialistas y comunistas, formas de lucha inscritas en las realidades de fábrica y organismos apenas separados de la asamblea obrera.

La llamada revuelta de los salarios nos deja, por tanto, un rosario de experiencias singulares: los comités de base y la autonomía obrera en Italia, las primeras comisiones obreras y un movimiento nítidamente asambleario en España, los cordones obreros de 1970-1973 en Chile, las ocupaciones de fábricas tras la Revolución de los Claveles en Portugal. Incluso en los países de vieja industrialización, como Inglaterra, EEUU o Alemania, la época —que allí se inicia a mediados de los años cincuenta— viene azotada por una nueva intransigencia obrera, empeñada en quebrar el pacto social fordista y desbordar el control

político y sindical sobre las fábricas. Nacía así un nuevo movimiento que crecía rápido gracias a la incorporación de millones de migrantes descualificados: negros sureños en las fábricas del cinturón del acero estadounidense; europeos meridionales en las fábricas alemanas, suizas y belgas; magrebíes y senegaleses en Francia; napolitanos y sicilianos en el norte de Italia; indígenas y mestizos del vasto interior argentino en el conurbano bonaerense.

La masividad del desplazamiento colmata las ciudades y pronto reinventa los viejos problemas de vivienda y urbanismo. De la fábrica el conflicto se desplaza progresivamente sobre toda la superficie de la sociedad. Estalla en una nueva generación de luchas urbanas, luchas sobre el terreno áspero y complejo de la reproducción social. Desde el '68 las costuras del Estado social que se consolida tras la Segunda Guerra Mundial revientan una tras otra. El fenómeno de la inflación, dirigido a contrarrestar la ventaja obrera en la fábrica —la explosión salarial—, se replica en la dimensión institucional como crisis fiscal del Estado.[1] En la década de 1970 el Estado social es arrojado contra las cuerdas. Las demandas sociales crecen de forma geométrica frente a la progresión lineal de los salarios indirectos anudados al crecimiento general de la economía o, lo que es lo mismo, subordinados —como los salarios directos— a los incrementos generales de la productividad, de la plusvalía relativa asociada a la incorporación de la tecnología fordista y la cadena de montaje.

Periodo por tanto convulso, en el que la politización general rebasa los recipientes tradicionales del trabajo que produce valor en la fábrica. La movilización impacta

---

[1] En la época se produjo una abundante bibliografía académica y crítica sobre la crisis fiscal, en la que destacan los trabajos de J. O'Connor, *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Edicions 62, 2002 y C. Offe, *Contradicciones en el Estado de bienestar,* Madrid, Alianza Editorial, 1991 [1973]. Sin desmerecer estos trabajos, más interés tienen aún las lecturas que de la crisis del Estado se realizaron desde el propio movimiento como oportunidad de actualización del poder obrero. Por ejemplo, los trabajos de A. Negri, sobre lo que llama el Estado-crisis y que fueron publicado con el título *La forma-Estado,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2003.

en los márgenes sociales, en territorios que apenas antes merecían consideración por parte de los gestores de la acumulación capitalista. Así, la nueva ola feminista plantea la cuestión ineludible de la división sexual del trabajo como soporte de la acumulación, de la familia como fábrica —en la que se produce la fuerza de trabajo— y del trabajo doméstico femenino como trabajo no reconocido, no pagado.[2] En el ápice de la sociedad fordista, entre los técnicos, entre los profesionales y entre la clase intelectual se observan también síntomas de malestar. La universidad se convierte en el otro gran centro de la rebelión de la época. La crítica cualitativa a una vida considerada sin sentido —aburrida y estúpida— se sigue de la emergencia de una contracultura hecha de experimentación con nuevas formas de vida. Incluso, desde mediados de la década de 1970, la ideología del progreso, el optimismo tecnológico, que había servido de promesa de integración social universal, se ve desafiado por una nueva «ideología de la catástrofe». El ecologismo emergente renueva la crítica, bien provista de material «científico» contra un capital insaciable e incapaz de dar solución a los desequilibrios producidos por la explotación irrefrenable de los ecosistemas naturales. Todo ocurre, además, con el trasfondo de la rebelión de los países del Tercer Mundo, revuelta contra la división internacional del trabajo y contra las formas de dependencia inscritas en un subdesarrollo inducido.

Para los revolucionarios la crisis que abre el '68, convertido en símbolo de una generación, representa una nueva oportunidad histórica. Una coyuntura que tendrá, no obstante, perfiles completamente diferentes a los que

[2] El feminismo de los años sesenta y setenta es desde luego infinitamente más amplio que la perspectiva que aquí apenas se menciona. Para el objeto de este trabajo, modesto desde esta perspectiva, conviene referirse a las reflexiones en torno al salario del trabajo doméstico y al nuevo feminismo autónomo. Una parte importante de este pensamiento ha sido publicado en castellano: Mariarosa Dalla Costa, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2009; Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2013; Selma Jones y Mariarosa Dalla Costa, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad,* México DF, Siglo XXI, 1979.

tuvo la Europa revolucionaria de 1905-1939. Las fuerzas sociales en juego no son comparables. Tampoco los elementos culturales. Ante todo, 1917 perdura: se presenta como el acontecimiento decisivo e irrenunciable de la corta historia de la revolución. Los procesos de descolonización y el proyecto de «Tercer Mundo»[3] tienen en 1917 su primer precedente moderno y exitoso. Al fin y al cabo, Rusia no fue solo la primera revolución proletaria, sino también y ante todo la primera revolución «oriental», en el contexto de un país al que Lenin daba el rango de «semicolonia». Para los revolucionarios de todo el mundo, 1917 constituía el alfa y omega de su propia experiencia.

La generación de los revolucionarios del ‘68 fue, por eso, unánimemente —casi unánimemente— leninista. Pero a la vez fue una generación a la contra de los aparatos de administración de la izquierda: aquella liberal y socialdemócrata, pero también comunista. No en vano, el leninismo que buscaba aquella generación era el marxismo «auténtico», revelado en su verdad revolucionaria, ya por las revoluciones de los «países oscuros» —como hizo el maoísmo o el guevarismo—, ya en la revolución auténtica frente a la traición estalinista (trotskismo). Este leninismo rescatado constituye, por tanto, la lengua franca de la política de la época.

Pero ¿qué fue ese leninismo? Ante todo una concepción de la revolución que se distingue radicalmente del marxismo de la Segunda Internacional. El determinismo

[3] Como bien ha estudiado Vijay Prashad, «El Tercer Mundo no fue un lugar, fue un proyecto». Este se inició con las luchas de liberación nacional y duró hasta el triunfo del neoliberalismo y el colapso de los regímenes soviéticos. El proyecto del «Tercer Mundo» surgió como una prolongación del antiimperialismo y las luchas de liberación nacional que tomaron los Estados coloniales en descomposición y se plantearon un proyecto nuevo de sociedad, más igualitario y más democrático que su precedente, y que a su vez se expresaron en el orden internacional como una suerte de internacionalismo de las naciones oprimidas frente al alineamiento bipolar de la Guerra Fría (el primer y el segundo mundo) y su lógica imperialista. Véase Vijay Prashad, *Las naciones oscuras. Una historia del Tercer Mundo*, Barcelona, Península, 2012.

de la rígida secuencia de fases —revolución burguesa, maduración de condiciones y revolución socialista— es sustituido por un confiado voluntarismo revolucionario, que permite algunas improvisaciones en el guión. La revolución puede ser acelerada, si el partido conquista el Estado en crisis y desde allí se empeña en un programa de aceleración histórica: colectivización agraria, industrialización y finalmente socialismo. El acratismo de inspiración marxiana del Bujarin de 1914 o del Lenin de 1917[4] también se ve definitivamente desplazado por una política realista y pragmática, que tiene su tarea inmediata en la toma del Estado y posteriormente en la puesta en marcha de un programa de independencia nacional y desarrollo industrial propio. ¡Qué otra cosa enseñaba si no la experiencia rusa y el rápido desarrollo de la URSS, capaz de vencer a la poderosa Alemania nazi!

Casi lo mismo se podría decir del sovietismo de 1917 y principios de 1918, los órganos revolucionarios populares aparecen ahora como el trampolín de la conquista del Estado, no ya como la forma del nuevo Estado. La revolución es un asunto de partido, de partido-Estado. La tradición comunista echa su suerte sobre esta forma de la revolución del partido vanguardia; como escribiera el boliviano René Zavaleta: «Sin partido puede haber consejos obreros, pero no una revolución».[5] Consecuentemente, la clase obrera siegue siendo la vanguardia de la revolución, pero ya no está sola en su tarea. Como ocurrió en China, en Vietnam o en Cuba, la clase obrera, a veces demasiado minoritaria, es llamada a tener un papel director sobre un conglomerado social mucho más amplio, que incluye, en primera instancia, a los campesinos, inmensa mayoría demográfica de estos países, pero también a una parte de la pequeña burguesía radicalizada y sometida a los poderes imperialistas.

[4] Véanse los textos canónicos de Bujarin, *La economía mundial y el imperialismo*, Ruedo Ibérico, 1969 [1914-1918] y Lenin, *El Estado y la revolución,* varias ediciones [1917].

[5] René Zavaleta, *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile,* México DF, Siglo XXI, 1974.

En la década de 1960 y 1970 el leninismo es ante todo una teoría de la revolución popular. En muchas de sus versiones y de la mano de los procesos de liberación nacional, de las revoluciones del Tercer Mundo, la contradicción principal se ha desplazado de la oposición burguesía / proletariado, a aquella entre el pueblo y la oligarquía imperialista que de forma arquetípica define Mao para los países semicoloniales.[6] No se trata así tanto de hacer explotar las «contradicciones internas» al pueblo (entre proletarios y campesinos, campo y ciudad, proletarios y pequeña burguesía) cuanto de emplearse en la contradicción principal del pueblo frente a los poderes imperialistas. Pueblo significa obviamente unificación y liderazgo del mismo por parte, primero, del partido comunista, y luego del Estado socialista.

El leninismo constituye también una teoría de la organización y una teoría de las élites de la revolución. La organización es el partido, partido de cuadros o partido de masas, pero separado de la clase. La separación reside en última instancia en el núcleo del partido, en la posición de los dirigentes, elevados a la condición de intérpretes de la coyuntura. Los dirigentes tienen el importante encargo de ser los depositarios de la teoría marxista-leninista. Responsables de su aplicación, responsables de la estrategia. El fuerte intelectualismo y el elitismo consustancial al partido otorgaron al leninismo un poderoso atractivo para los intelectuales, para la pequeña burguesía intelectualizada. En tanto teoría de las élites, el leninismo se ajustaba como un guante a las pretensiones de una *intelligentsia* emergente en el Tercer Mundo, masificada en Occidente.

Por tanto, un esquema suficiente de la revolución, de la historia, de la organización, del liderazgo. Esto son los elementos de seguridad de la nueva ideología del revolucionario. Esquemas también que estrechan el pensamiento a los bordes de la táctica y la organización. Entre las preguntas propias de una buena dirección no está la de

[6] Véase el conocido ensayo Mao Tse-Tung, *Sobre la contradicción*, disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html

interrogarse por la novedad —por ejemplo, la emergencia de un nuevo sujeto de lucha, una huelga masiva e imprevista— sino por cómo esta se ajusta o indica el momento preciso del proceso revolucionario; si sirve o no a la estrategia del partido; en qué modo puede incrementar los cuadros, sindicatos y organizaciones de masas.

La rigidez del esquema político era tal que, cuando se producía una discusión política sobre un asunto considerado fundamental, el grupo podía escindirse. La división se resolvía entonces con la postulación de otra versión del «leninismo», que se diferenciaba de la anterior en algunos matices, principalmente en el referente internacional que servía de guía teórica. Así, frente a la URSS estalinista, surgieron los maos o prochinos, los foquistas procubanos, los autogestionarios que miraban al modelo yugoslavo, de nuevo los estalinistas frente al eurocomunismo y siempre los trotskistas contra la revolución traicionada. Las diferencias entre los distintos «leninismos» eran, de todos modos, mínimas, apenas un nuevo estilo militante que normalmente no suponía modificación en las ideas sustanciales respecto a la forma partido, la centralidad de la teoría y el modelo de revolución-partido.

A causa de esta rigidez doctrinaria, casi toda la reflexión sobre las relaciones entre clase y revolución, entre los movimientos de lucha concretos y el poder de Estado, se produjo en esta época o bien contra la ideología leninista, o bien de una forma creativa, desde dentro de la misma, pero hasta el punto de forzarla a ser otra cosa. El laboratorio europeo, que todavía pasa por ser uno de los centros del pensamiento revolucionario de la época, ofrece algunos ejemplos notorios.[7] Aparentemente, el leninismo no constituye la lengua política más adecuada para lo que entonces sucedía. Poco adaptada a los sujetos

[7] La década de 1970 se puede considerar como el último momento de hegemonía del pensamiento europeo, su último canto antes de su definitiva provincialización. Todavía entonces, las grandes cabezas críticas del emergente pensamiento anticolonial siguen siendo «europeas» (antieuropeas). Fanon, Ho Chi Minh o C. L. R. James fueron educados en Europa. Y sus referentes teóricos eran los clásicos de la crítica europea: Marx y Lenin, en primer lugar.

juveniles, cuando estos empezaron a experimentar con el material complejo de sus propias existencias rompieron en su mayoría con el esquema leninista; su lengua propia, recién inventada, fue la de la contracultura. Poco adaptada también a la rebelión feminista capaz de crear sus propios motivos y su propia crítica; el feminismo acabó por horadar su propio camino. Incluso a ras de fábrica, en la organización de las nuevas luchas que muchas veces se enfrentaban a los partidos comunistas, herederos todavía legítimos del marxismo-leninismo, se observan crecientes desajustes, una indómita tendencia de masas a no respetar los esquemas de partido. Y sin embargo —esta es la gran paradoja—, durante casi todo el periodo, el leninismo fue el único lenguaje disponible para hablar de revolución y Estado, las viejas materias fundamentales de la gran política.

La reflexión anduvo, por eso, trastabillada. Y en un punto, el mismo que monopolizó el leninismo como teoría y práctica de la revolución, quedó sencillamente congelada. Los grupos que se reclamaban herederos de la tradición revolucionaria, que trataron de militar a partir de las potencias de las luchas de la época, se encontraron inermes ante el problema del poder. Su objetivo primero consistía en construir la oposición, y solo después una vía propia y alternativa al leninismo.

Es el caso, por ejemplo, de Socialismo o Barbarie (SoB). SoB se formó a partir de una de las múltiples escisiones del trotskismo francés. Sus informes sobre las huelgas de los años cincuenta y sesenta siguen siendo la mejor fuente de información del movimiento obrero de la época. En estos conflictos descubrieron una revuelta masiva contra la gestión sindical, un continuo desbordamiento de las directrices burocráticas de los partidos socialistas y comunistas, en sentido estricto, un nuevo movimiento obrero hecho de comités de taller y asambleas de fábrica.[8] Y sin

[8] Este era el objeto principal de la revista publicada entre 1948 y 1965. Véase en castellano, los informes-artículos del líder del grupo Cornelius Castoriadis, *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets, 1979.

embargo la potencia política del grupo se agotó en el registro de las nuevas formas de lucha, la nueva militancia obrera y la crítica a su oponente: el socialismo burocrático, identificado con el marxismo, respecto al cual acabaron por conminar a su abandono. La crítica de la burocracia —del capitalismo administrado— fue el gran legado de los herederos del grupo, y posteriormente también un interesante trabajo teórico sobre los conceptos de autonomía y democracia.[9] Pero el legado de SOB no alcanzó a probar formas nuevas de organización, de federación de las luchas, y menos aún a proponer un horizonte estratégico para las mismas.

Tanto Socialismo o Barbarie, como desde otras perspectiva los situacionistas en los años sesenta o, mucho más tempranamente, la Tendencia Johnson-Forest en la que militaron figuras tan destacadas como C. L. R. James y Raya Dunayevskaya, plantearon problemas parecidos.[10] Desde perspectivas completamente distintas, aquellas experiencias tuvieron capacidad para vislumbrar las nuevas formas de politización —SOB, las nuevas luchas de fábrica; los situacionistas, los nuevos componentes subjetivos que estallaron en 1968; la Tendencia

---

[9] Aquí reside el interés de la obra de Claude Lefort, pero sobre todo de Cornelius Castoriadis. Véase principalmente de este último, *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets, 1976) y las colecciones de sus trabajos en seis volúmenes bajo el título *Encrucijadas del laberinto.*

[10] La Tendencia se constituyó en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial en el seno del trotskismo estadounidense organizado en torno al Socialist Workers Party y sus escisiones. La evolución del grupo es representativa de lo mejor del socialismo estadounidense, que evolucionó de la crítica a la Unión Soviética, considerado como un estado capitalista más, a la atención a las luchas de liberación en el Tercer Mundo y especialmente al movimiento obrero negro en Estados Unidos. Tanto James como Dunayevskaya acabaron por dar por superada la noción de partido leninista. C. L. R. James participó posteriormente en el movimiento de independencia en el Caribe británico, concretamente en Trinidad, su isla de origen, al tiempo que revisaba la segunda versión de la que seguramente es su obra más conocida, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid, Turner-FCE, 2003.

Johnson-Forest, la nueva militancia negra—, dotarlas de un nuevo lenguaje y elaborar la crítica del «marxismo burocrático» señalando sus vacíos y su miopía. Pero, en ningún caso, pudieron avanzar una superación completa de la dupla leninista partido / revolución. Su labor, en este terreno, quedó encallada en la crítica negativa al partido de vanguardia y al socialismo burocrático.

Una experiencia práctica y teórica también original fue la del *operaismo* italiano y la serie de transfiguraciones posteriores que desembocaron en la autonomía obrera a mediados de la década de 1970. El embrión del *operaismo* es similar al de los grupos antes mencionados: un puñado de intelectuales militantes —los principales entonces Raniero Panzieri y Mario Tronti—; una revista, los *Quaderni Rossi*; y un estrecho contacto con las nuevas formas de lucha obrera. Compartían también un mismo espíritu anarquizante y creativo renuente a la domesticación por los aparatos burocráticos de partido.

Los *Quaderni* propugnan una serie de inversiones del leninismo de época, y en su caso del Gramsci redescubierto por la izquierda italiana. La premisa fundante reside en la centralidad de la luchas obreras, motor activo del desarrollo capitalista. En su diagnóstico «el desarrollo del capitalismo se halla subordinado a las luchas obreras, viene tras ellas y a ellas se debe».[11] Consecuentemente, el *operaismo* no desprende ningún interés por lo que llaman «tercermundismo». De acuerdo con el conocido artículo de Tronti, «Lenin en Inglaterra», el marxismo que redescubre el operaismo es el del Marx occidental, el de la clase obrera de los países desarrollados, aquel de la «centralidad obrera». La base de la nueva teoría son los componentes subjetivos de las luchas en la Italia de los años sesenta: el rechazo al trabajo alienante en la cadena, el desprecio a los sindicatos, la caducidad de las viejas categorías leninistas y sus jerarquías implícitas (partido / sindicato, lucha política / lucha económica). En esta línea, Tronti describe la forma contemporánea de la autodeterminación de clase:

[11] Mario Tronti, *Obreros y capital,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001 [1966], p. 93.

> La clase obrera no tiene necesidad de una «ideología» propia. Porque su existencia *como clase*, es decir, su presencia como realidad antagonista a la totalidad del sistema del capitalismo, su *organización* en clase revolucionaria, no la liga al mecanismo de este desarrollo, la hace independiente y contrapuesta al mismo. En este sentido, cuanto más avanza el desarrollo del capitalismo, tanto más la clase obrera puede hacerse *autónoma* del capitalismo.[12]

El lenguaje marxista no debe confundir respecto a la innovación del *operaismo*. La clase sola. La clase en su afirmación concreta propende a su autonomía política respecto al capital, pero también respecto a cualquier otra «ideología». En términos prácticos, el viejo reparto de tareas leniniano, de la estrategia como elaboración del partido y la táctica como mera secuencia de orientaciones adecuadas a la coyuntura y subordinadas al plan estratégico, se invierte. Con un lenguaje similar, Negri escribe años después:

> Solo los organismos de poder obrero representan el plano de la estrategia y del programa, la organización de partido es, en cambio, el sujeto de la táctica [...] La selección de las tareas, de los tiempos y de los objetivos corresponde a la clase, al partido la fuerza de quebrar el poder de mando. Con esto se consuma el proceso de subordinación de todas las formas institucionales del poder a la clase obrera: el partido abandona su función de representación, deja este último residuo de necesidad capitalista.[13]

El *operaismo* entra en simbiosis con la revuelta obrera de las aglomeraciones industriales: celebra y sigue sus expresiones concretas, le ofrece un lenguaje y todos los recursos de una nueva generación intelectual y militante. Cuando a partir del *Autunno caldo* del '69 estallan las luchas de fábrica, el *operaismo* ha arraigado en un particular estilo militante volcado en seguir y estirar la

[12] Ibídem, p. 38.

[13] Toni Negri, *Partido obrero contra el trabajo* [1972] en *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004, pp. 111-112.

insurgencia obrera. Su método —aquel *de la tendencia*— servirá también a la extensión de las luchas metropolitanas de la larga década de 1970.

La formación de los «grupos» en torno al '68, al fin y al cabo las escuelas de la militancia revolucionaria del periodo, tomó en Italia una forma distinta a la de otros países. Como en Francia o en España, en Italia se establecieron todas las sucursales del leninismo —maoístas, trotstkistas, estalinistas—, pero la matriz operaista mayoritaria prefiguró trayectorias distintas. Entre 1969 y 1973, Potere Operaio y Lotta Continua, ambos herederos del *operaismo*, se convirtieron en la plataforma para la agrupación de los emergentes comités obreros y metropolitanos de base, pero apenas durante un tiempo. Las premisas del *operaismo* terminaron por reventar el corsé del partido de vanguardia. A partir de 1973 los grupos empezaron a disolverse para dar lugar a la multiplicación de las experiencias de lucha, de las formas de organización, de las modalidades de relación entre movimiento y conflicto. Los centros sociales y las radios libres, que marcaron la experiencia europea de las décadas siguientes, nacieron entonces. El movimiento se organizó como área, como «Autonomia Operaia»: el partido, disuelto en las formas de organización concreta, se había vuelto, en expresión de Negri, «correa de transmisión, órgano ejecutivo de la organización del poder obrero», «anti-Estado hasta el fondo».[14]

Durante una década larga, la experiencia italiana ofreció una experiencia de acumulación política continua: crecimiento de las luchas, de los organismos de poder obrero, extensión del conflicto a nuevos sujetos, expansión de las formas de politización sobre toda la superficie social. El *operaismo* sirvió de rudimento teórico en las ondulaciones ascendentes de esta progresión. La consigna de la «actualidad del comunismo» hizo de la afirmación de los nuevos poderes y de las nuevas formas de vida un

14 Toni Negri, *De «El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo» al «¿Qué hacer?». Para la crítica de la constitución material: autovalorización obrera e hipótesis partido* [1977], en *Los libros de la autonomía obrera*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004, p. 276.

ejercicio inmediato y actual. Los incrementos «irresponsables» del salario, el sabotaje masivo, la autorreducción —de los alquileres, los suministros, la cultura, la comida— constituyeron una práctica de masas y la forma de vida del movimiento; la sustancia de lo que entonces se llamó «autovalorización proletaria» frente a la valorización capitalista del trabajo.

En esta extensión de las prácticas autónomas se produjo un desplazamiento de la geometría del antagonismo, que resultó correlativa a la extensión del conflicto sobre toda la superficie social, pero también a la propia reconfiguración de los poderes. La crisis de acumulación empujaba la concentración del mando. A medida que el antagonismo escalaba, el Estado gestor de la crisis se descubría como el enemigo principal. La fórmula de la autonomía se dibujaba, así, sobre el perfil de una nítida confrontación entre movimiento y Estado, lo que incluía a sus gestores, también al PCI.[15] El comunismo se prefiguraba como la destrucción actual y sostenida del Estado, no postergada a un largo proceso tras la toma de sus aparatos.[16]

En 1977, punto culminante del ciclo italiano, el proyecto de la autonomía se cifró en la extensión generalizada de las prácticas de «sabotaje» y «autovalorización» obrera, en el fortalecimiento y prolongación de los órganos del poder obrero frente al Estado; en definitiva, en la profundización de la crisis, no en su solución. La prueba decisiva se planteó como una pura disolución del poder de Estado. En palabras de Negri de ese mismo año: «El poder ha de ser disuelto en una red de poderes, la independencia de clase ha de construirse a través de las autonomías de cada uno de los movimiento revolucionarios. Solo una

[15] Escribe Negri en 1972: «La fuerza de la clase estriba en la asunción directa del poder y en la destrucción de toda función separada», en *Partido obrero contra el trabajo*... p. 132.

[16] Previamente al '68, la disputa interna respecto a la potencia política de la «espontaneidad», o mejor de la autorganización obrera, había llevado a Mario Tronti, seguramente quien más aportó en términos teóricos a la formación del *operaismo*, a dar por concluida la experiencia y a explorar por su cuenta el problema de la mediación política, o lo que él mismo llamó el momento de «autonomía de lo político».

red de poderes difusa puede organizar la democracia revolucionaria».[17]

Ciertamente, la autonomía italiana contenía en sus premisas una cierta minusvaloración del poder de Estado, que a la postre resultó concomitante con la vieja idea de la posibilidad de su derrota militar. Idea casi obsesiva en la época, y que también en Italia alimentó no solo la hipótesis insurreccional, sino la deriva armada del movimiento cuando comenzó el reflujo de las luchas. A partir en efecto de la gran prueba del '77, desbordante en huelgas, manifestaciones y conflictos armados con la policía, el movimiento fue sometido a un fuerte acoso, empujado por la declaración de un cuasi estado de excepción que duraría prácticamente cinco años. El saldo de la represión se cifró en cien mil detenidos, siete mil encarcelados, varios miles de exiliados.[18] Pero lo que es más importante, en el curso de esta ofensiva por parte del Estado, el movimiento quedó aislado de sus territorios existenciales. Desplazado a la lucha armada que protagonizaron decenas de grupos, salió finalmente derrotado ante una sociedad que poco a poco le dio la espalda.[19] La reestructuración capitalista, iniciada a mediados de la década, puso final de este modo a la revuelta difusa de la autovalorización proletaria.

[17] Toni Negri, *El dominio y el sabotaje. Sobre el método marxista de la transformación social* [1977] en *Los libros de la autonomía obrera*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004, p. 330.

[18] Sobre la historia del ciclo italiano siempre es recomendable leer el rico libro de Primo Moroni y Nanni Balestrini, *La hora de oro (1968-1977). La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

[19] Una explicación desde dentro, a la vez que una justificación inteligente, de la opción armada se puede leer en la entrevista a Mario Moretti, *Brigadas Rojas. Entrevista de Carla Mosca y Rossana Rossanda*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2002.

9. La izquierda: aparato de Estado

DÉCADA DE 1970. A un lado, la ruptura de los consensos de postguerra, la nueva dinámica de masas, las luchas de fábrica, la generación de organismos autónomos y la creación de nuevas formas de vida sobre el extenso campo de la contracultura y la experimentación creativa. Y ¿al otro?

Los años setenta son el último episodio que, por convención, podemos llamar «revolucionario» en Europa occidental, interrupción o discontinuidad de una secuencia protagonizada por la consolidación de la democracia liberal de la mano del Estado social de postguerra. Disrupción que constituye también el último momento en el que el problema del Estado se plantea con toda la crudeza inscrita en la idea de la «toma del poder» —cualquier cosa que esto sea—.

Merece la pena detenerse en lo que constituye la reacción «política» a la crisis de los años setenta. No tanto la del llamado izquierdismo, que hemos visto ya. De hecho, aquí importan menos los grupos (maos, trotskos, guevaristas) que las grandes líneas que enfrentaron al movimiento con los viejos partidos comunistas. Si algo caracterizó a estos partidos fue una práctica: lo que entonces se llamó «autonomía de lo político». A caballo de la ola de luchas, a veces también contra ella, los comunistas explotaron la vía electoral al poder, «la democracia en socialismo» o la promesa de un cambio a través de las instituciones del Estado.

Es 1972. El PCF presenta el programa común con los socialistas y el Movimiento Radical de Izquierda. Nacionalizaciones, «vivir mejor, cambiar la vida» (básicamente reducción del tiempo de trabajo), política pacifista, educación nacional… La aspiración consiste en llegar al gobierno por vía electoral y pacífica, de la mano de una candidatura unitaria de la izquierda.

Es 1976. Se celebra el XXII Congreso del Partido Comunista francés. Preside la discusión un único punto: la retirada del término «dictadura del proletariado» de los estatutos del partido. La ponencia del secretario Georges Marchais es resolutiva: existe una oposición entre «dictadura» y democracia. El partido debe estar con la segunda.[1]

Es junio de 1976. La conferencia paneuropea de partidos comunistas se resuelve en un amago de escisión. A un lado y al otro del telón de acero, las declaraciones de los respectivos dirigentes —Marchais, Berlinguer y Carrillo por los occidentales, Súslov y Zhivkov por los orientales— llevan al movimiento comunista al borde del cisma. Previamente, con motivo de la Primavera de Praga, el marxismo eclesiástico de los soviéticos había sido contestado, si bien tibiamente, por italianos y españoles. En 1976 lo que se dibuja, no obstante, es otra cosa. El descrédito de la URSS se manifiesta como un lastre para las oportunidades de los principales partidos comunistas de Europa Occidental. En Francia e Italia, los PC parecen rozar el gobierno. En España, los comunistas de Carrillo y La Pasionaria se encaminan, también con expectativas, a enfrentar la vía electoral en la crisis terminal de la dictadura franquista.

Es marzo de 1977. Los secretarios del PCF, Georges Marchais, y del PCI, Enrico Berlinguer, aterrizan en Madrid. Vienen a participar en una conferencia internacional junto a Santiago Carrillo. Desde ese momento, su posición es bautizada por el periodismo de la época con el rótulo de «eurocomunismo». Sucintamente se trata de definir

[1] Una parte de los debates internos de esta discusión, incluidas las principales contribuciones del secretario general, se puede leer en castellano en los apéndices del libro de Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado,* Madrid, Siglo XXI, 2015 [1976].

«teóricamente» la vía electoral al poder. Al tiempo, se afirma la clara separación entre el modelo soviético autoritario y el socialismo democrático al que aspiran estos partidos. Se acepta el pluralismo democrático. El programa eurocomunista queda resumido como un «momento socialista» en el capitalismo democrático: control público de los medios de producción, democratización del Estado y democracia de empresa.

Y sin embargo el vertiginoso auge del eurocomunismo solo consigue ser un poco más rápido que su fracaso. En Francia, el PCF ganó las municipales de 1977 con las candidaturas comunes con los socialistas. En el amago de ruptura del año siguiente fue, sin embargo, superado por los viejos reformistas. Por primera vez desde 1945, en las legislativas de 1978, el electorado se inclinó antes por los socialdemócratas (22 %) que por los comunistas (20 %). En 1981, la candidatura de unidad de François Mitterrand obtuvo una mayoría suficiente. Su programa de nacionalizaciones y reformas sociales fue detenido y luego invertido. El giro «realista» de Mitterrand impuso la política de rentas, la austeridad y la primera ronda de desregulación financiera.

En España, las primeras elecciones bajo auspicio de los reformadores franquistas dieron una clara mayoría de los socialistas sobre los comunistas (30 contra 10 % de los votos). El PCE colaboró en la elaboración de la nueva Constitución, texto de transición entre las constituciones de postguerra inspiradas en el antifascismo (Francia, Italia) y un constitucionalismo nuevo, moderado, liberal. El PCE se convirtió además en guardián de los pactos sociales de la nueva democracia —los Acuerdos de la Moncloa tienen fecha de octubre de 1977—; y aquí también, política de rentas, contención salarial, austeridad. En las elecciones generales de 1982, y tras asistir a una interminable secuencia de disputas internas, expulsiones y escisiones, el PCE se hundió electoralmente, apenas se detuvo en el borde del extraparlamentarismo. Los socialistas locales obtuvieron una mayoría tan amplia como para obtener casi la mitad de los votos emitidos.[2]

[2] Sobre la evolución del PCE español existe una abundante bibliografía. Así se puede leer el clásico de Gregorio Morán, *Miseria, grandeza*

Quedaba el PCI, el más solido e implantado de los partidos comunistas de Occidente. En 1972 su secretario Enrico Berlinguer impulsó un nuevo proyecto, el llamado «compromiso histórico». Su propuesta: una «nueva etapa de la revolución democrática», realización de una democracia completa a partir de la promesa constitucional antifascista de la inmediata postguerra. El socio, el interlocutor, era nada menos que la Democracia Cristiana. De acuerdo con una conocida metáfora de Togliatti, el PCI se proponía desgajar el «alma popular» de los democristianos enfrentándola a su «alma reaccionaria».[3] El *compromesso* quedó definido en 1973-1974, a caballo del golpe en Chile, esto es, a caballo del pánico que produjo el trágico final de la fórmula socialista democrática de Allende.[4] La propuesta consistía en promover un nuevo y gran «bloque histórico» que incluyera a las clases medias y a lo mejor de la DC. El propósito se cifraba en empujar un segundo movimiento de democratización del Estado, realización de las promesas insatisfechas en la Constitución antifascista de 1947.

---

y agonía del PCE (1939-1985), Madrid, Akal, 2015; también el más académico de Juan Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) transición,* Madrid, Siglo XXI, 2015. De igual forma para toda esta época y para un desarrollo de la tesis que aquí se defiende me remito a mi propio trabajo, Emmanuel Rodríguez, *¿Por qué fracasó la democracia en España? La Transición y el régimen del 78,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

[3] El motor teórico del momento comunista en el sur de Europa fue efectivamente el PCI de Togliatti. En 1956, quedó definida la «vía italiana al socialismo» que pasaba por el reconocimiento de la Constitución del '47 como marco democrático y por una amplia alianza interclasista: «Un nuevo poder, basado en la clase obrera, los campesinos y las capas intermedias asalariadas, que destruya el monopolio de la gran propiedad agraria, dirija sus golpes contra los monopolios». Casi veinte años antes del «compromiso», Togliatti promovió el acuerdo con los católicos sobre aspectos tan amplios como el modelo de Estado o la lucha contra el peligro nuclear. Véase en castellano, Palmiro Togliatti, *Escritos políticos,* México DF, Era, 1971 [1964].

[4] Los conocidos artículos de Berlinguer sobre Chile se pueden leer en Maximo Loizu (comp.), *¿Qué es el compromiso histórico?,* Barcelona, Avance, 1976, pp. 61-85. Sobre la historia del PCI nos podemos remitir a la monumental obra de Giorgio Galli, *Storia del PCI. Il Partito Comunista Italiano: Livorno 1921, Rimini 1991*, Milán, Kaos, 1993.

En las elecciones de 1976 los comunistas obtuvieron el 34 % de los sufragios, casi los mismos que la DC. Pero si bien no se alcanzó a formar gobierno, se estableció una colaboración completa con la DC en materia de excepción, esto es, contra los «terroristas». Por tanto, contra los movimientos. El PCI de Berlinguer colaboró activamente en la pacificación social y en la aplicación de las políticas anticrisis. En las elecciones de 1979 perdió cuatro puntos. En ningún caso, llegó a cumplir la promesa de gobierno. Su resistencia electoral durante la década de 1980 no le salvó de exponerse a su propio final como proyecto histórico.

A contraluz de la historia, la experiencia eurocomunista difícilmente se deja ver bajo otro prisma que el del fracaso. Los dilemas de la «autonomía de lo político» fueron devueltos en el agitado contexto de los años setenta con una nueva y contundente derrota. Ciertamente, desde la inmediata postguerra, la política descarnada se había instalado ya entre los partidos comunistas de Occidente. Los PC de Italia y Francia celebraron el antifascismo en sus constituciones, al tiempo que, sometidos a la lógica política del reparto bipolar, confirmaron su colaboración —no en todo, pero sí en casi todo— con la restauración de los poderes de sus respectivas élites capitalistas. Mucho antes, por tanto, de los años setenta, los PC no eran la fuerza de choque de la nueva aurora proletaria, sino los estabilizadores, a veces molestos, pero siempre necesarios del reparto imperial del continente europeo. La izquierda se había convertido en la izquierda gestora del Estado del bienestar, de los modos keynesianos de gobierno sobre la fuerza de trabajo.

Durante casi 25 años la pregunta de los intelectuales comunistas fue, por eso, de un onanismo cínico y atroz: ¿qué puede hacer un «partido revolucionario» condenado a una situación no revolucionaria? La pregunta se enquistó a fuerza de no encontrar solución. Cuando la ola del ‘68 y sobre todo la secuencia de huelgas y movimientos que la acompañaron arrasaron media Europa, los partidos comunistas no pudieron decir nada. Sencillamente no estaban en aquellos lugares en los que los movimientos

fermentaban y crecían. Y cuando estuvieron, las más de las veces desempeñaron un papel inequívocamente reaccionario.[5]

Recordemos la estampa del *sindaco* de Bolonia, Renato Zangheri, heredero del mito del comunismo *comunale* italiano, Giuseppe Dozza, promoviendo algunas de las políticas más avanzadas del Estado de bienestar europeo en los barrios de *la città rossa*. Recordemos también las palabras de Pasolini cuando hablaba en nombre de su Bolonia comunista y consumista, en la que la administración roja y del compromiso histórico había extinguido cualquier alternativa.[6] Y casi al mismo tiempo, aquellas escenas protagonizadas por miles de jóvenes, que ondeaban *tomahawks* y lanzaban gritos ululantes. Ciertamente, el comunismo municipal podía seducir poco a los indios metropolitanos que tanto asqueaban a Pasolini: que asaltaban supermercados, okupaban edificios y promovían la reducción unilateral del precio de alquileres y suministros. La crisis que habían desencadenado las luchas obreras, el salario como variable independiente estaba produciendo otras

[5] Este proceso responde a una «degeneración» burocrática. A la altura de las décadas de 1960 y 1970, y salvo en la dirección y en algunas secciones históricas, ya poco queda de las generaciones de los años veinte y treinta, el PCI es sobre todo un partido de cuadros ingresados y elevados a funciones directivas por la vía burocrática. Por eso el eurocomunismo aparece como un fenómeno regresivo en una época de exacerbación del conflicto. De acuerdo con la forma sucinta de otro de sus críticos, el eurocomunismo es definido como «la instalación casi permanente del aparato de los PC en la cercanía de los pesebres del estado democrático burgués». Véase Ernest Mandel, *Crítica del eurocomunismo,* Barcelona, Fontamara, 1978 [1978]. También sobre el PCI de estas décadas se puede leer la autobiografía de Rossana Rossanda, *La muchacha del siglo pasado,* Madrid, Foca, 2008 [2005].

[6] «Desde el momento en que solo soy una ciudad desarrollada y una ciudad comunista, no solo soy una ciudad en la que no hay alternativa sino que soy una ciudad donde ni siquiera hay alteridad. Es decir: prefiguro la eventual Italia del compromiso histórico; en la cual, en el mejor de los casos, o sea, en el caso de un efectivo poder administrativo comunista, toda la población estaría formada exclusivamente por pequeños burgueses, habiendo sido eliminados antropológicamente los obreros por la burguesía». Pier Paolo Pasolini, *Cartas luteranas,* Madrid, Trotta, 2017, pp. 52-53.

figuras, otras sujetos, al margen del movimiento obrero y de las izquierdas tradicionales. Dos naciones, si se emplea la metáfora que Margaret Thatcher probó a finales de la década, o «dos sociedades», la de los integrados y la de los «marginales», si se prefiere aquella que se empleó en la crisis italiana, habían entrado en un irreductible conflicto. La deriva suicida del PCI se inició tras su decisión de estar con aquella sociedad en la que indudablemente se había ganado un puesto, la «nación del orden».[7]

En esta conjunción histórica poco puede sorprender que el eurocomunismo fracasara de forma irremediable. La cuestión que cabe resolver no es si su fracaso fue por incomprensión y mezquindad frente al movimiento, al que se enfrentó de forma clara en España y en Italia. No hay duda a este respecto. La cuestión es si a pesar de todo hubo un terreno material para su apuesta por el «socialismo en democracia», para aquella hipótesis de «autonomía de lo político» que contrastaba con la potencia de un movimiento demasiado atado a la inmanencia de su propia fuerza.

El sentido de la oportunidad de los partidos comunistas se concentró en un único objetivo, la llegada al gobierno; o si se prefiere en el lenguaje gramsciano, entonces elevado al rango de «ideología comunista», la hegemonía de la izquierda en el país, y la hegemonía de los comunistas en la izquierda nacional. Su análisis presentaba los ropajes del realismo político y de un teoricismo al que contribuyeron algunas de las mejores cabezas de la izquierda del momento. La argumentación se desarrolló en

[7] La imagen de las dos sociedades debió su fortuna a los trabajos periodísticos, y por tanto ya en función de un combate, del antes operaista Alberto Asor Rosa. Desde 1976 una parte de la vieja izquierda se siente turbada frente a la emergencia de la autonomía, de la radicalidad difusa al margen y en contra de las viejas estructuras del partido, de los jóvenes desclasados y desocupados; también de su alianza con las figuras de la nueva «marginalidad». Estos jóvenes y sus prácticas representaban una nación incomprensible y hostil para la vieja sociedad comunista. El cinismo de Asor Rosa, que compartió con Tronti la vuelta al PCI, consistió en ponerse inequívocamente de parte de esta *prima società*. Los trabajos del italiano fueron reunidos en un volumen publicado en 1977, *Le due società. Ipotesi sulla crisi italiana*, Turín, Einaudi, 1977.

dos pasos: el análisis de la economía política y el análisis de esta en relación con su impacto en el poder de Estado. Desde 1910-1920, la tradición marxista, ahora encarnada en una izquierda mayoritariamente marxista, no había atravesado por una discusión verdaderamente práctica sobre el Estado y el viejo «problema del poder».

El primer momento, seguramente el punto en el que se comete el primer «error teórico» —dejémonos seducir, por un momento, por las categorías jurídicas de la dogmática comunista—, está en la definición del capitalismo en crisis de los años setenta: la llamada teoría del «capitalismo monopolista de Estado». La figura del Estado, que sale de los años treinta, la figura que definió la revolución conservadora es la figura del Estado total, el Estado intervencionista, el Estado regulador de la economía. Y en sus particulares versiones fascista y estalinista, el Estado que moviliza y reunifica una sociedad fracturada, para lo que requiere el concierto de la guerra externa y del campo de concentración contra el enemigo interno.

Pero la reflexión marxista de los años setenta apenas retoma los viejos motivos de la crisis de los años treinta. El salto es hacia atrás, hacia su propia tradición, en la que se topa con una particular iluminación: los escasos párrafos en los que Lenin[8] habla de «capitalismo monopolista de Estado», siempre inspirado en Hilferding y algunos otros teóricos de la Segunda Internacional. El capital monopolista es la teoría que se ofrece para abordar aquello que sucede al capitalismo competitivo familiar del siglo XIX; para entender la economía corporativa y el Estado-plan que sale de la postguerra europea.

La figura del capitalismo monopolista de Estado (CME, por sus siglas) se convirtió, por tanto, en «la fórmula» del «diagnóstico comunista» a las sociedades de su tiempo. Los elementos compartidos de un análisis, que en ocasiones logró cierta altura —sobre todo en Baran y Sweezy[9]—, son los de un capitalismo dominado por la gran empresa

[8] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución…*

[9] Véase Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de EE UU*, México DF, Siglo XXI, 1971 [1964].

industrial, la producción a gran escala y la corporación integrada verticalmente. Un capitalismo de éxito, de «exceso de beneficios», para el cual el problema principal es la reabsorción de este exceso. Tangencialmente, la teoría del capitalismo monopolista de Estado es un análisis de la sociedad fordista, de la expansión del consumo de masas y de la integración del salario obrero en el ciclo de acumulación. No obstante, el mecanismo que ligaba salario y productividad y que está en la base de la paz social de postguerra, nudo sobre el cual atacaba la ofensiva del «otro» movimiento obrero, apenas aparece en el análisis, y si lo hace se figura más bien como un familiar ausente y poco problemático. Al fin y al cabo, PC y sindicatos comunistas eran los gestores del pacto.

El punto central del diagnóstico eurocomunista es, así, desde el principio, el Estado: el Estado como regulador capitalista, capitalista colectivo. El Estado de postguerra reabsorbe, en efecto, los excedentes y lo hace a una escala gigantesca a partir de la ampliación ininterrumpida del gasto. ¿Qué gasto? Gasto social, por supuesto. Pero para los teóricos del capitalismo monopolista, gasto sobre todo improductivo, gasto político, o en otras palabras, gasto militar. El análisis del CME es el análisis del imperialismo de la gran corporación que necesita del Estado para sostener la posición neocolonial de las grandes empresas del automóvil, el petróleo, la electricidad y la alimentación. Pero es también algo más: es el medio para reabsorber una ingente cantidad de excedente en producción e investigación militar pagada por el Estado. Los críticos norteamericanos lo cifran sin tapujos en un 10 % del PIB estadounidense, casi la mitad del presupuesto público.[10]

Aquí reside la contradicción mayor que descubre la teoría del capitalismo monopolista de Estado: una sociedad de abundancia, quizás por primera vez en la historia, que no se regula por medio de una planificación justa y racional, sino que convierte el exceso, la abundancia (el capital superfluo) en un problema para la acumulación. La crisis apenas se logra posponer de una forma monstruosa y aberrante por medio del gasto militar y la amenaza bélica.

[10] Ibídem.

Esta crítica al CME reproduce la vieja matriz socialista —heredada de la Segunda Internacional— de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Según esta, el Estado monopolista comprime el desarrollo de las fuerzas productivas, ahora subordinadas a las estructuras monopolistas. Constriñe así el desarrollo económico, el curso «normal» del desarrollo capitalista.[11] El progresismo congénito de la Segunda Internacional se devuelve en los estertores de la Tercera en la forma, otra vez, de un socialismo que empuja en la dirección de las tareas pendientes que el propio capitalismo ya no es capaz de realizar. Y sin embargo estamos en plena época nuclear. Tal y como se preguntaban los primeros ecologistas, ¿no es acaso también el terror nuclear parte del progreso científico-técnico de las fuerzas productivas?

Las contradicciones del capitalismo monopolista de Estado residen también en sus rasgos socialmente contradictorios. La concentración de la propiedad empuja al Estado en una dirección cada vez más rígida y unilateral. La llamada «fracción monopolista» de la burguesía se impone a las otras fracciones del bloque de poder, en el lenguaje marxista: a la pequeña burguesía rural (ganaderos, campesinos), a la pequeña burguesía urbana (rentistas urbanos, profesionales liberales), a la burguesía media (empresarios subordinados al capital monopolista o marginados por la lógica competitiva impuesta por este) y también al estrato de los técnicos y los intelectuales (la clases medias emergentes de los sectores profesionales) que se ven desplazados por la preponderancia del capital monopolista. La obsesiva discusión sobre las clases sociales en este periodo tiene que ver principalmente con las posibles alianzas de clase que debían conformar el nuevo bloque histórico liderado por los comunistas.[12]

[11] Se puede ver este argumento para España, reproducido y aplicado sin muchas mediaciones, por el principal economista del PCE, Ramón Tamames, *Los monopolios en España,* Bilbao, Zero, 1968.

[12] Véase como ejemplo singular el análisis de Poulantzas, *Las clases sociales en el capitalismo actual,* Madrid, Siglo XXI, 1977 [1974].

A través del análisis de las clases sociales, los PC teorizan en estos años lo que es una práctica política consolidada. Certifican, en realidad, que sus sociedades son sociedades de clases medias. He ahí su realismo. Pero no sacan las consecuencias correspondientes. Apenas entienden la función del Estado como estabilizador de esta realidad de clase: el Estado aparece únicamente como Estado-instrumento de los monopolios. Tampoco entienden lo que podríamos considerar como la primera crisis de esta sociedad de clases medias, cuando la dinámica de proletarización amenazó con empujar estas formaciones sociales de la mano de las luchas de fábrica, y sobre todo de la ampliación del conflicto sobre la compleja superficie de la producción metropolitana —que nunca es exactamente la de los monopolios, sino la de la extensión del terciario—.

En tanto racionalización de una práctica política conservadora, la teoría del CME sirvió al eurocomunismo, le otorgó un marchamo teórico. En el desplazamiento social hacia los «sectores intermedios» el eurocomunismo ancló su oportunidad, consistente en promover el liderazgo comunista de una amplia base interclasista. Lo que de forma rimbombante dieron el nombre de nuevo proyecto histórico recogía en todas sus acepciones esta nueva condición interclasista de la política comunista: la «alianza de las fuerzas del trabajo y la cultura» del PCE, la «segunda revolución democrática» del PCI o la «democracia avanzada» del PCF. Y ciertamente el fundamento de su propuesta se reducía a la alianza con la «burguesía reformista», las clases medias desplazadas por el capital monopolista.

A fin de dotar de mayor fundamento teórico a este proyecto, el Gramsci redescubierto por los «intelectuales orgánicos» ofreció una «teoría adecuada», esto es, un léxico prestigioso. Publicados en Italia a partir de los años cuarenta, los *Cuadernos de la cárcel* fueron traducidos posteriormente a casi todas las lenguas europeas en cómodos volúmenes temáticos. Los *Cuadernos* afianzaron las bases del marco ideológico de la operación.[13] El «gramscismo»

[13] En castellano la mejor introducción a Gramsci sigue siendo la antología de Manuel Sacristán, Gramsci, *Antología. Selección, traducción y*

se convirtió así en la lengua oficial de los eurocomunistas y todos sus «post». Hegemonía y bloque de poder, guerra de maniobras y guerra de trincheras, sociedad política y sociedad civil, partido e intelectual orgánico. Las parejas conceptuales gramscianas, apenas esbozadas en la derrota de los años treinta, sirvieron para figurar con metáforas sencillas el problema de la «revolución en Occidente». Estados sólidos y bien armados, en los que la sociedad civil ensancha más allá del Estado las condiciones de dominio social y cultural de la burguesía. Sociedades con hábitos democráticos consolidados, fundados en el consenso antes que en formas de dominación brutales e ilegítimas.

Gramsci valía para descartar la solución putschista, pero también toda forma de movimiento extralegal, revolucionario, todo aquello que no discurría por el protagonismo del partido. El «bloque de poder» alternativo, liderado por la clase obrera y los PC, debía penetrar —infiltrar sería la palabra más adecuada— las filas de los segmentos intermedios, generar su propio consenso. También en los conflictivos años setenta los tiempos ya no podían ser los de la aceleración histórica sino los de la guerra de trincheras.

A pesar del marco teórico del capitalismo monopolista de Estado, el Estado se volvía a concebir como un instrumento que la inteligencia del partido podía emplear en función de su nuevo proyecto histórico. Ya no resultaba preciso destruir al Estado. Antes al contrario, en la medida en que este respondía al capitalismo monopolista —con todas las capacidades técnicas y de planificación propias de una propiedad concentrada—, el Estado se consideraba listo para ser ocupado por una fuerza preparada. Al fin y al cabo, la inmensa mayoría, excepto una élite burguesa, estaba interesada —objetivamente— en la supresión de los monopolios privados,

notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 2010 [1970]. No obstante las ediciones de los volúmenes que salieron de los cuadernos son interminables. Se cuenta también con la traducción de Era de la edición de los cuadernos realizada de acuerdo con el orden de numeración de los mismos.

que pasarían a ser los monopolios públicos de la banca, el petróleo, la electricidad.

De una forma más precisa, la temperatura tibia, casi fría, del proyecto eurocomunista se manifestó, con toda su molicie, en su concepción de la vía democrática del socialismo. Esta se proponía como una «transición a la transición». En un marco concebido casi en términos puramente electorales, las preocupaciones de la dirección comunista apenas se despegaban de la mirada institucional. La estrechez de miras se manifestó, cada vez más, en ideas simplificadas como la del «tope» electoral que se situaba en un 20 %, y que se debía llevar al 25 %. ¿Hay alguna diferencia con respecto del proyecto socialdemócrata de los años veinte y treinta? Seguramente su menor seriedad.

La polémica en torno al eurocomunismo tuvo, de todos modos, altas pretensiones teóricas. El proyecto recibió el aval de muchos invitados no previstos.[14] Al mismo tiempo, fue criticado por los grupos de la izquierda comunista, en ocasiones con bastante acierto, y acabó siendo explícitamente rechazado por el grueso de las nuevas formas del movimiento.[15] En Francia, una figura como Althusser se opuso a la simplificación ideológica eurocomunista, de un partido, el francés, «que carece de teoría y que solo dispone de ideología».[16] También Balibar, el compañero de Althusser, se opuso desde el principio al viraje «eurocomunista» del PCF, al que sin ambages acusó de oportunismo. De forma dogmática, Balibar escribía en 1976:

> El oportunismo consiste en el hecho de creer y hacer creer que el aparato de Estado es un instrumento

[14] Por ejemplo en sus filas estuvo el marxista escandinavo Göran Therborn. Véase su libro, no especialmente bien acabado, *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el socialismo y el capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2016 [1978]. También Poulantzas apoyó la iniciativa eurocomunista en sus últimos años de vida.

[15] Véase por ejemplo la crítica de Ernest Mandel, *Crítica del eurocomunismo,* Barcelona, Fontamara, 1978.

[16] Louis Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista,* Madrid, Siglo XXI, 1980 [1978]

> plegable a voluntad a las intenciones, a las decisiones de una clase. Consiste en el hecho de creer que el gobierno es el dueño del aparato de Estado [...] El oportunismo *actúa* en función de su concepción idealista de la «conquista del poder».[17]

El eurocomunismo fue, en realidad, la conclusión adaptada a la coyuntura de una práctica política heredada. Cierto, las direcciones comunistas no podían ya entender que, en esa época agitada de luchas sociales, de luchas que empujaban la crisis económica y se convertían en un factor bloqueante de la acumulación, el Estado había quedado reducido también en su capacidad de asumir la reforma. Su naturaleza dura como capitalista colectivo volvía a resaltarse de nuevo. Tal y como señalaron muchos entre 1974 y 1976, la consigna del «PCI en el gobierno» solo podía ser la del PCI en el Estado reprimiendo. Así fue también en España con los Acuerdos de la Moncloa de 1977, de la mano de un PCE perfectamente alineado en las posturas más moderadas del pacto político y social. De forma concluyente, quien entre otros hacía entonces de teórico de la autonomía obrera, escribía en 1975:

> La autonomía de lo político es ahora ya imposible: en tanto se atribuye al Estado la realización del beneficio, la sociedad civil desaparece. La autonomía de lo político es así aplastada como mera cuestión técnica. Y por ende, *el Estado contemporáneo no conoce lucha de la clase obrera que no sea lucha contra el Estado*.[18]

Mucho más que la recuperación de Gramsci o del empleo de la teoría del CME, la discusión que interesa se organizó en torno a la tensa relación entre Estado y clase o, en

[17] Y sigue en otro lugar: lo que «Stalin y los soviéticos aplicaban al socialismo después de la conquista del poder por los trabajadores, el XXII Congreso lo aplica *antes* de esta conquista, al proceso mismo del "paso al socialismo"». Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado,* Madrid, Siglo XXI, 2015 [1976], p. 28.

[18] A. Negri, *Proletarios y Estado. Por una discusión sobre autonomía obrera y compromiso histórico* [1975], en *Los libros de la autonomía obrera...*, p. 194.

términos más modernos, entre Estado y movimiento. En juego estaban dos importantes cuestiones: si existe un campo de «autonomía» real de lo político y si el movimiento podía sujetar o subordinar a las instituciones de Estado.

10. Sobre la autonomía relativa del Estado

La potencia de los movimientos animó la producción teórica en Italia, en Alemania y también en Francia. Allí sin embargo la hegemonía de leninismo durante la década de 1960 empujó líneas de reflexión política que, durante la década siguiente, se construyeron bien al margen, bien a la contra de sus premisas. En buena medida, la «revolución teórica» francesa de los años setenta pasó por encima del problema de la revolución y el Estado, para volverlo a concebir de una forma creativa. Efectivamente, los trabajos de Deleuze, Guattari, Foucault, Bourdieu o Clastres desplazaron esta cuestión, para la que realmente no dieron solución y para la que, dicho sea de paso, su propia separación de cierta perspectiva militante tampoco les preparaba. Sin embargo, sus reflexiones ayudaron a componer y a inspirar las prácticas del proceso de politización general de su tiempo, es decir, contribuyeron a la emergencia de los nuevos sujetos y las luchas que crecieron en los márgenes de aquello definido como político o politizable.

Incluso en el tronco central de la nueva ortodoxia leninista se produjo una evolución interesante. Una evolución que tras un camino largo y tortuoso resultó finalmente innovadora respecto del viejo problema de la revolución y el Estado. El mal llamado marxismo estructuralista, aquel que representaron paradigmáticamente Althusser y Poulantzas, fue capaz de elaborar su propia respuesta, pero solo a costa

de dejar atrás sus posiciones iniciales. Recordemos el punto de partida de Althusser poco después de 1968: «Una revolución social consiste, pues, en desposeer a la clase dominante del poder de Estado […] para implantar nuevas relaciones de producción cuya producción esté asegurada por la destrucción de los antiguos aparatos de Estado y por la edificación (larga y difícil) de nuevos aparatos de Estado».[1] A lo que añadía que, solo posteriormente, tras el penoso trabajo de la dictadura del proletariado, se podía emprender el proceso de extinción del Estado.

Este universo de las categorías leninistas no dejaba de ser equívoco. A un lado, se apuntaba al poder de Estado, al otro a las instituciones de Estado, sus «aparatos». En términos de 1917, quedaba establecida una tajante separación entre los aparatos de Estado zarista y el nuevo poder de los soviets, organizado para sustituir al viejo Estado. El poder de Estado se convertía en la finalidad de la acción política obrera. Los aparatos de Estado constituían, en cambio, el objetivo a destruir por la revolución proletaria. La cuestión era que el primer concepto —el llamado poder de Estado— no resulta fácil de definir, y la asociación entre poder de Estado y soviets se mostró del todo tramposa.

¿Qué es poder de Estado? Sencillo, no se sabe. Apenas se puede decir —lo cual es mucho— que sea la propia sustancia de la soberanía: la condensación de todos los poderes sociales, el concentrado del poder social o, si se prefiere en lenguaje leninista, «lo económico resumido». Pero esto no supone gran cosa. Se trata de una de esas discusiones conceptuales que entretuvo a los teóricos de la renovación marxista de los años setenta, y en la que quizás se escondía todo el problema del Estado.

En términos más precisos, la dicotomía a la que se enfrentaba la revolución leninista se puede simplificar como sigue. O bien la institución llamada Estado queda reducida a los aparatos y estos, una vez las potencias de la revolución les han impuesto un dominio (externo), son destruidos. Esto supone que el poder de Estado no está en el

[1] Louis Althusser, *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015 [1969-1970], p. 189.

Estado, sino en la fuerza social capaz de destruirlo; y a su vez exigiría que se dedicara algún esfuerzo a saber cómo sería ese poder y ese tipo de sociedad moderna sin Estado. O bien el poder de Estado no es más que la condición del Estado como poder separado, lo que necesariamente tiende a reproducir en los nuevos aparatos de Estado los mismos vicios que el viejo poder de Estado. En esta bifurcación reside el drama de la revolución bolchevique y de todas aquellas que siguieron su modelo.

Bourdieu señalaba, con algo de distancia, que la renovación del marxismo había sido incapaz de dar cuenta del Estado como institución.[2] Y esto en las dos formas —o por ser más precisos en la relación entre ambas— de toda institución social: como institución material y como representación institucional, esto es, como «ficción ideológica». La crítica del sociólogo al marxismo residía en su pretensión de definir el Estado a partir de su función «conservadora de un orden social». En la definición de Bourdieu, inspirada en Weber pero llevada más allá, el Estado quedaba establecido como el «monopolio de la violencia física y simbólica». El Estado responde al nombre que damos a los principios ocultos del orden social: un Dios que juega al escondite. Es difícil, decía Bourdieu, salir de la teología cuando se habla de Estado.

Estirando los términos de Bourdieu, en el Estado reside una atribución particular, el monopolio de lo político. Y es este monopolio el que aceptó a pies juntillas el tronco principal de la tradición marxista. Lo aceptó sin rechistar. Y lo hizo a veces con una sofisticación sorprendentemente neurótica: el Estado como campo de la lucha de clases, como lugar en el que se dirime el poder supremo en una sociedad. El marxismo terminó por tomarse completamente en serio la «ficción bien fundada del Estado». Aunque no aceptase la autonomía última de lo político, aunque esta se hiciese asentar en última instancia en una relación de fuerzas que se desarrolla también fuera, sobre todo fuera del Estado, consideró la instancia estatal como el terreno principal de la lucha política.

---

[2] Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992),* Barcelona, Anagrama, 2014.

La reflexión de Althusser y Poulantzas fue un continuo giro sobre esta cuestión, hasta que finalmente la lograron desbordar. Ese fue su mérito. El problema inicial residía en el límite del marxismo respecto a lo político y el Estado. La reflexión, que roza la obsesión en el joven Poulantzas, está completamente concentrada en la construcción de una teoría de lo político a partir de los presupuestos del marxismo.[3] Tal y como él mismo reconocía, en las obras de los clásicos del marxismo, lo político, y por ende el Estado, solo aparece ya como un «hueco» —como ocurre en las obras económicas del Marx maduro—, ya en estado práctico, tal y como se puede ver en los panfletos y los textos de intervención de Marx, Lenin o Gramsci. Poulantzas compartió con otros marxistas franceses del periodo (Althusser, Balibar, etc.) que el adversario a abatir estaba en los residuos idealistas que impregnaban las teorías marxistas y todas sus simplificaciones: el historicismo hegeliano que hacía de la lucha de clases el motor de la historia, el supuesto economicismo de Pashukanis que derivaba el derecho de las relaciones mercantiles, el voluntarismo de la vulgata leninista que convertía al Estado en un instrumento disponible para la transformación socialista. Obviamente también desechó su espejo socialdemócrata que apostaba, sobre las mismas claves, por una vía reformista a través de una concepción similar del Estado-instrumento.

En línea con lo que llegó a ser una posición de época, el propósito de Poulantzas residía en establecer una teoría del Estado fundada en las estructuras que conforman y definen el modo de producción capitalista, así como la relación interna de sus elementos. En este terreno, el esfuerzo teórico debía perimetrar una región específica para la teoría política marxista, que correspondía con lo que definió como «autonomía relativa del Estado».[4] En su primer

[3] En castellano se encuentran dos ediciones, casi con la misma compilación de artículos, de los textos de Poulantzas escritos antes de 1968: *Hegemonía y dominación en el Estado moderno,* Buenos Aires, Ediciones Pasado y Presente, 1969, introducida por el propio Poulantzas; y *Sobre el Estado capitalista,* Barcelona, Laia, 1974, introducida por Jordi Solé Tura.

[4] Escribe: «El Estado constituye una unidad interna propia con autonomía relativa en la medida en que aparece como el factor de unidad

tratado teórico con vocación de sistematicidad, escrito a caballo del '68,[5] dibujó la arquitectura de este proyecto teórico. La política quedaba aquí referida al «poder del Estado». Y esto era así porque «el Estado posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social».[6] En el Estado se descifraban la unidad y la articulación de las estructuras de una formación social. Aún más, la «autonomía [del Estado] es precisamente la base de la especificidad de lo político, al determinar la función particular del Estado como factor de cohesión de los niveles autonomizados».[7] Viene aquí al caso la definición clásica de Engels del Estado como «resumen oficial de la sociedad».

El elemento definitorio del Estado residía en su constitución como un poder por encima de la sociedad, organizado precisamente a fin de amortiguar el conflicto y mantenerlo en los límites del orden. Pero a partir de este marco conceptual daba paso el delirio estructuralista: esta política supuestamente protagonizada por las clases no era una política de «sujetos». Las clases, aclara Poulantzas, no son el origen genético de las estructuras en Marx: las clases son siempre portadoras de estructura. Ningún «antropologismo del sujeto», ningún economicismo debe reducir las clases a sujetos. Las clases, que se conforman en las relaciones sociales de producción pero también en las relaciones políticas e ideológicas, son «efectos de la estructura global en el dominio de las relaciones sociales». De una lectura inicial, se podría deducir que la política ha quedado encajonada como un mero efecto de rozamiento de las estructuras y sus componentes, que se dirime finalmente dentro del Estado como concentrado del poder social.

de una sociedad civil no-unificada, molecularizada y atomizada, y representa el factor de unidad de las clases o fracciones dominantes no unificadas, cuyas relaciones están regidas por su fraccionamiento característico en el modo de producción capitalista». N. Poulantzas, «Introducción al estudio de la hegemonía en el Estado» en *Sobre el Estado capitalista*, Barcelona, Laia, 1974, p. 112.

[5] Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, Siglo xxi, 1972 [1968].

[6] Ibídem, p. 43.

[7] Ibídem, p. 46.

Seguramente si hubiera sido completamente fiel a este esquema, Poulantzas no hubiera pasado de representar una versión radical del determinismo funcionalista. Pero estaba demasiado interesado en la política como para desconocer sus efectos dinámicos. El concepto que le permitió flexibilizar su marco fue la idea leninista de «coyuntura». La coyuntura constituye el objeto específico de la práctica política y tiene como objeto al Estado. La cuestión reside en cómo una práctica política de clase o fracción de clase se consolida más allá de los «efectos pertinentes» —algo así como sus efectos pasivos en lo político y en lo ideológico— para convertirse en fracción o clase autónoma. La tesis fundamental de Poulantzas es que la autonomía del Estado se efectúa en relación con el campo de la lucha de clases y respecto a las propias clases o fracciones del bloque en el poder. La autonomía del Estado resulta posible precisamente por su unidad como nivel específico (político) del modo de producción. Así quedaba aparentemente eliminada cualquier concepción del Estado sujeto o del Estado neutro como utensilio inerte al servicio de quien lo gobierna.

Una perspectiva tan teoricista estaba llamada a levantar una polvareda de críticas y adhesiones. Entre los muchos intercambios, el más productivo fue seguramente el que mantuvo con el marxista británico Ralph Milliband. Este había publicado un libro que, desde posiciones bastante distintas a las del griego, se planteaba un problema parecido.[8] Su propósito era combatir la teoría pluralista de las élites competitivas, el nuevo liberalismo que académicos del tipo Dahl o Lipset habían impuesto como corpus canónico en la politología anglosajona. Su punto de partida resultaba también anacrónico: pretendía mostrar empíricamente la veracidad de la fórmula de Kautsky de que «la clase capitalista domina, pero no gobierna […] se contenta con regir el gobierno». Según esta hipótesis, el gobierno debía representarse como un escenario, cuyos actores, distintos de los capitanes de la industria y las finanzas, al final resultaban ser sus empleados.

[8] Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista,* México DF, Siglo XXI, 1973 [1969].

Los resultados de Milliband no fueron especialmente innovadores. Básicamente venía a decir que el Estado no era más que un sistema de instituciones, gobernado por una específica capa social, la «élite de Estado».[9] La élite no correspondía exactamente con la clase capitalista, pero estaba ligada a ella a través de conexiones de clase, familiares y escolares, pero sobre todo ideológicas. Tales lazos determinaban la inercia preservadora del sistema capitalista. Y esto a pesar de que esta élite de Estado se presentara siempre «por encima de las batallas de la sociedad civil» y como garante del «interés nacional» o del bien común.

Mas allá de sus límites, la crítica de Milliband, jalonada con toda clase de ingeniosos «epítetos»,[10] mostraba las debilidades del razonamiento de Poulantzas. Concretamente, su incapacidad para resolver el problema entre un «poder de Estado» que se considera siempre delegado de un «poder de clase», al tiempo que se defiende el concepto de «autonomía relativa del Estado». Según Milliband, Poulantzas acababa por deslizar su argumentación hacia aquel punto que justamente quería evitar: la vieja idea del marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional acerca del «Estado instrumento».

---

[9] «El Estado no es una cosa, no existe como tal. El término "Estado" designa un cierto número de instituciones particulares que, en su conjunto, constituyen su realidad y ejercen influencia unas en otras en calidad de pares de aquello a lo que podemos llamar sistema del Estado». Ibídem, p. 50.

[10] Valga aquí por ejemplo esta apelación de Milliband a Poulantzas: «Abstraccionismo estructuralista. Con esto quiero decir que el mundo de las "estructuras" y de los "niveles" que él habita tiene tan pocos puntos de contacto con la realidad histórica y contemporánea, que le aparta de toda posibilidad de llegar a hacer lo que él describe como "análisis político de la coyuntura". […] La lucha de clases hace su aparición como es debido, pero en forma de un ballet de sombras evanescentes excesivamente formalizado. Lo que aquí falta es tanto un sentido de la historia como incluso un análisis social». Ralph Miliband, «Poulantzas y el Estado capitalista», *New Left Review*, 1973, en Ralph Miliband, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau, *Debates sobre el Estado capitalista. Estado y clase dominante*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991, p. 110.

Importan menos las respuestas de Poulantzas a estas críticas que su impacto en la evolución de su pensamiento. Desde principios de la década de 1970, a caballo de la posibilidad de que el PC francés se convirtiera en primera fuerza electoral, el proyecto teórico de Poulantzas comenzó a avanzar en una dirección que se separaba del rígido teoricismo anterior.[11] Casi en paralelo a sus trabajos sobre el fascismo y la dictadura, en 1974 publicó un nuevo libro: *Las clases sociales en el capitalismo actual*.[12] Sin desprenderse completamente del teoreticismo de sus anteriores publicaciones, elaboró aquí su primera aproximación a la hipótesis relacional del Estado. Escribe: «Los aparatos [de Estado] no son jamás otra cosa que la materialización y la condensación de relaciones de clase».[13] El Estado es «una relación, más exactamente la condensación de una relación de fuerzas». Una relación que se plantea en términos de representación y de organización política de clase.

Curiosamente, el desarrollo de esta posición situó a Poulantzas en las antípodas del «estructuralismo» con el que recurrentemente se le asocia. En sus propios términos, «mediante la comprensión de las relaciones de poder como relaciones de clase, he intentado romper definitivamente con el estructuralismo, forma moderna del idealismo burgués».[14] La autonomía relativa del Estado capitalista aparecía ahora como el resultado de las contradictorias relaciones de poder entre las diferentes

---

[11] En uno de los intercambios con Milliband llega a escribir: «Teoricismo […] una posición epistemológica hiper-rígida, posición que compartí en su tiempo con Althusser. Al concentrar el grueso de nuestro ataque contra el empirismo y el neopositivismo, cuyos condensados, en la tradición marxista, son el economicismo y el historicismo». Y más adelante: «Como Lenin habría dicho, "fui demasiado lejos en la otra dirección"». Nicos Poulantzas, «El estado capitalista: una réplica a Miliband y Laclau», 1974, en Ralph Milliband, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau, *Debates sobre el Estado capitalista. Estado y clase dominante...* pp. 158 y 161.

[12] Nicos Poulantzas, *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977 [1974].

[13] Ibídem, p. 25.

[14] Nicos Poulantzas, «El Estado capitalista: una réplica a Miliband y Laclau»... p. 161.

clases sociales. En última instancia, el Estado se articula como «una "resultante" de las relaciones de poder entre las clases en el seno de la formación capitalista».[15]

Apenas con ligero retraso respecto de Poulantzas, Althusser experimentó una evolución parecida, que le llevó de la invención de la más radical y ortodoxa lectura de Marx a denunciar públicamente a la dirección del PCF de Marchais, tras el viraje eurocomunista y la derrota de 1978.[16] El disparador de esta trayectoria fue sin duda Mayo del '68. El grupo de estudios de *Para leer El capital* se vio entonces atravesado por la división política.[17] Althusser decidió permanecer en el PC, mientras que los más jóvenes viraron hacia a la militancia en los «grupos», que de la mano del maoísmo conectaba con la orientación neorrevolucionaria de su generación. Sea como sea, todavía unidos, el grupo se planteó encarar el difícil problema de la revolución y el derecho o, en otras palabras, de «lo político».

Entre 1969 y 1970 Althusser trabajó en un manual de formación para militantes. El texto no pasó de la fase de borrador.[18] El cuerpo central del libro, dedicado a la ideología, fue no obstante objeto de una intensa polémica en la que el marxismo se presentaba renovado por una radical perspectiva teórica «antihumanista». En 1970 apareció en la revista *La Pensée* su célebre artículo «Ideología y aparatos ideológicos de Estado». En medio centenar de páginas, Althusser ensayaba su concentrado conceptual acerca de la ideología. El ejemplo de la interpelación policial —el «¡eh, usted!» dirigido contra cualquiera— le servía para señalar

15 Ibídem, p. 169.

16 Louis Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista,* Madrid, Siglo XXI, 1980 [1978], p. 63.

17 La conocida obra colectiva fue publicada en 1965 con el título *Para leer El capital* (ed. cast.: México, Siglo XXI, 1969). La primera edición del trabajo incluyó contribuciones de todo el grupo: Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet. Sin embargo, la publicación final quedó resumida en las aportaciones de Althusser y Balibar.

18 Póstumamente en 1995, se publicó con el título *Sur la reproduction.* Existe edición en castellano: Louis Althusser, *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015 [1969-1970].

el único terreno que le quedaba al sujeto: el individuo que se gira, reconociéndose en el requerimiento del policía. En línea con la extirpación del sujeto como actor volitivo de la historia, la ideología fue elevada a la condición de fábrica del sujeto. Escribe: «No hay ideología más que por el sujeto y para sujetos».[19] «La categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, la cual no existe más que constituyendo los sujetos concretos (usted y yo)».[20] La ideología «recluta sujetos», «transforma a los individuos en sujetos».

No obstante, el problema que trata de responder Althusser es mucho más complejo. La pregunta que abre la exposición de su trabajo —el libro tenía el título provisional *Sobre la reproducción*— es tan amplia como ambiciosa: ¿qué es una sociedad? O más bien: ¿cómo se reproduce una sociedad? La respuesta no parece desviarse mucho de su particular lectura de Marx: una sociedad se efectúa en la reproducción de las condiciones de producción, esto es, los medios de producción y la fuerza de trabajo. Pero después Althusser añade: también la *reproducción* de la sumisión a esas reglas, la sumisión a la ideología dominante. A partir de ahí recupera la mala metáfora topográfica de la base y la superestructura, en la que la primera es determinante en última instancia, aun cuando la superestructura —y con ello el Estado— guarda una *autonomía relativa*.

El centro de gravedad de su reflexión se concentra en la naturaleza del derecho y sobre todo del Estado, la fuerza coactiva que imprimen estas dos instancias, pero que para ser efectivas requieren de un plus de moralidad, de consenso. En esta misma línea, el desarrollo de Althusser desdobla al Estado en dos tipos de «aparatos». El Estado está obviamente constituido por el «aparato represivo», que garantiza la dominación de las clases dominantes. Canónicamente, el Estado es el «aparato de Estado»: la policía, el ejército, el gobierno, la administración. Pero a este núcleo duro del Estado, Althusser agrega otro elemento: lo que llama «aparatos ideológicos de Estado», tales como el aparato escolar, el familiar, el político, el religioso, el

---

19 Ibídem, p. 227.

20 Ibídem, p. 229.

sindical, el de información, la edición-difusión, el cultural. Cada uno de estos aparatos cristaliza en diferentes instituciones y organizaciones que conforman un sistema propio. La ideología está pues anclada en instituciones y en prácticas materiales que no son reductibles a la ideología, en tanto simple mistificación de las condiciones de vida. La importancia de estos aparatos es crucial; y de hecho cuando dejan de ser operativos se producen acontecimientos como Mayo del '68.

Su separación del PCF, al tiempo que su tardía evolución política, se debe situar a partir de ese momento. En un artículo posterior,[21] Althusser comienza a reelaborar las consecuencias políticas de su teoría sobre los aparatos ideológicos. Al mismo tiempo, se defiende de la acusación de funcionalismo, que ciertamente se puede desprender de la lectura de su trabajo y que comprende al Estado como mero encargado de la reproducción social en las sociedades capitalistas. Consciente de la debilidad de su argumento, afirma por contra que su propósito residía en determinar la primacía de la lucha de clases sobre el funcionamiento de los aparatos de Estado. Además introduce mayor dinamismo en su concepción del Estado-reproducción: la reproducción no es automática, esta se comprende como un combate inacabado por la unificación y la renovación de elementos ideológicos anteriores. En términos directamente políticos, deja caer una advertencia: un partido revolucionario no debería entrar a un gobierno de izquierdas «para gestionar los asuntos de un Estado burgués. En este caso entra en él para dar más amplitud a la lucha de clase y preparar la caída del Estado burgués».[22]

No es, sin embargo, hasta su separación del partido, y en paralelo a la crítica pública,[23] cuando su reflexión sobre el Estado se consolida en otro terreno. En 1978 Althusser

[21] Louis Althusser, «Nota sobre los AIE», también incluido en *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015.

[22] Ibídem, p. 269.

[23] Véase la serie de cuatro artículos publicados en *Le Monde*, en abril de 1978, medio de mayor difusión de Francia y por tanto fuera de los canales del partido, y luego reunidos en el panfleto: Louis Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

trabaja en otro libro que no se publicará hasta después de su muerte, *Marx dentro de sus límites*.[24] En este trabajo analiza lo que llama los «límites absolutos» de Marx y que identifica con los minerales duros de la política: el Estado, el partido, la ideología.

La argumentación inicial no parece muy distinta de la de los textos clásicos de Marx y Engels: el Estado está separado de la base, es distinto de esta. Está separado porque es un instrumento de la clase dominante. Sin embargo, Marx no alcanza a elaborar una teoría del Estado. A partir de aquí —sigue Althusser— la cuestión está en explicar por qué el Estado está separado de la lucha de clases. La respuesta es casi tautológica: «porque está hecho para eso», porque así puede intervenir no solo contra el avance de las luchas populares sino en las contradicciones internas de la propia burguesía.

La metáfora de Althusser es termodinámica. El Estado se comprende como una máquina, una máquina de «transformación de la energía».[25] En tanto máquina, lo que produce es la transformación de un tipo de energía en otro. Su producción es sobre todo «poder legal». El Estado transforma la fuerza y violencia de la clase dominante en poder legal: una transformación de la energía-fuerza en energía-poder. Aquí reside la fuerza del «fetichismo de Estado»: en tanto está por encima de las clases y no «tiene ninguna relación con la lucha de clases», el Estado aparece como una institución neutra, como un árbitro por encima de las clases, como servicio público, como totalidad social o como garante de la totalidad.

La consecuencia política sigue todavía dentro de la idea leninista de la destrucción del viejo aparato de Estado, pero la formulación es más clara y sus implicaciones más extensas. Althusser escribe: «Si no se toca el cuerpo del Estado, si no se cambia su metal, por más que se le quiera imponer otra política y otro personal, el sistema

---

[24] Edición en castellano: Althusser, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2003 [1978].

[25] Ibídem, p. 104.

de la reproducción del Estado por sí mismo (su personal y sus criterios de "competencia" para mandar y obedecer) y la separación de los poderes y de los aparatos y de los servicios harán que esta política sea finalmente dirigida por el cuerpo del Estado».[26] Es significativo que esta cita se pueda poner casi en paralelo a lo que escribe en *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*,[27] organización que define como una «máquina para dominar», un «calco del aparato de Estado» y cuyo Comité Central «es una especie de asamblea general de gobernadores civiles que la dirección envía y utiliza en toda Francia para supervisar y controlar de cerca a las federaciones, para designar a los secretarios de federación y para resolver cuestiones delicadas».[28]

Resulta también significativo que las últimas páginas de *Marx dentro de sus límites* concentren una crítica feroz a Gramsci, especialmente dirigida contra su concepto de hegemonía y por ende contra el eurocomunismo. Concepto para Althusser demasiado «gelatinoso», con una genealogía que rezuma todavía un exceso de idealismo procedente de Croce y Gentile y su idea del Estado educador: el «proceso de sublimación del Estado en Hegemonía», el Estado que en tanto «cultura» realiza la superación de toda fuerza.[29] Según el francés, la hegemonía tiende a presentarse como *causa sui*, como englobando todo, no teniendo afuera. Siendo todo política, la hegemonía es el *summun* de la política. La consecuencia no es otra que la caída en la «autonomía de lo político»; una forma de fetichismo de la política que corresponde con la autonomía del partido frente a la lucha de masas. Althusser concluye

[26] Ibídem, p. 137.

[27] Louis Althusser, *Lo que no puede durar...*

[28] Ibídem, p. 63.

[29] Althusser escribe: «Las formulitas de Gramsci tienen por efecto disimular la cuestión de la naturaleza material de la máquina del Estado bajo la invocación hiperalusiva a la Hegemonía, que sustenta todos los malentendidos posibles, pero que también puede alimentar todas las elucubraciones reformistas imaginables sobre la naturaleza del Estado y la "conversión del partido en Estado"». Althusser, *Marx dentro...* p. 172.

al fin en lo que considera el «límite absoluto» de Marx: el descubridor del «continente historia» no ofrece «una teoría de lo que puede ser la política».

También en 1978, el último Poulantzas[30] elabora lo que seguramente se deba considerar como su mejor aportación a este debate. Sobre los conceptos desarrollados en los años previos —la definición relacional de Estado, el Estado como lugar estratégico de ejercicio del poder pero sin poder propio— añade sin embargo una buena dosis de observación empírica. Los años finales de la década de 1970 son la certificación de que la coda revolucionaria estaba dando paso a una nueva forma de reacción. Poulantzas analiza este movimiento en su inscripción estatal. Analiza las tendencias que acompañan la crisis larga de la democracia contemporánea en sus últimas décadas: el autoritarismo como respuesta a la pérdida de legitimidad; el creciente dominio de la administración y el reforzamiento del ejecutivo en paralelo al intervencionismo del Estado; la ósmosis entre administración y negocios, que convierte la corrupción en problema estructural; y lo que en una fórmula propia llamó «la mutación de la administración en partido político real del conjunto de la burguesía».[31] Las democracias de finales de la década, que habían acudido a formas de excepción en su particular guerra contra los movimientos, estaban adquiriendo modalidades de gobierno plebiscitarias: un ejecutivo validado electoralmente y con poderes extraordinarios.

No obstante Poulantzas, todavía pendiente de la suerte del comunismo francés en su alianza con los socialistas de Mitterrand, rompe definitivamente con el esquema leninista. Su particular vía al socialismo no consiste ya —ni siquiera de una forma atenuada— en la conquista del Estado burgués y su sustitución por otra forma de Estado.

[30] Nos referimos aquí a su último libro, que publicara poco antes de su muerte: *Estado, poder y socialismo,* Madrid, Siglo xxi, 1979 [1978]. Esta es su obra más sugerente, la menos sistemática y la única que escapó a su propensión, casi neurótica, por el rigor y la sistematicidad teóricas.

[31] Ibídem, p. 286.

En su crítica histórica a la noción de doble poder y a la concepción del Estado-instrumento de los bolcheviques, que finalmente destruyó la vida política del país durante la revolución —recuerdo último de la crítica de Luxemburg—, terminó por proponer otro marco. Si el Estado no es ni un instrumento, ni una fortaleza a tomar, sino el centro del ejercicio del poder político, la tarea consiste en modificar la relación de fuerzas interna a los aparatos del Estado y, al tiempo, generar centros efectivos de poder real por parte del movimiento, lo que llama «enjambre de focos autogestionarios». Su propuesta se explica así como un doble proceso: 1) de transformación del Estado y 2) de articulación de contrapoderes efectivos.

La paradoja del tortuoso camino del marxismo francés hacia la autonomía relativa del Estado reside en la afirmación última de la autonomía de la lucha de clases respecto a sus propios determinantes estructurales. En otras palabras, el mal llamado estructuralismo marxista labró en realidad un complicado curso que desembocó en la afirmación de la lucha de clases, la autodeterminación proletaria y la política frente a la sobredeterminación económica. Pero lo que es mucho más sorprendente, en el final de este trayecto Poulantzas acabó postulando la importancia de los contrapoderes sociales y la democratización / disolución del Estado, como vía a una nueva forma de socialismo. Este desarrollo teórico —no cabía esperar otra cosa— tuvo un impacto marginal en el partido comunista. La evolución de la izquierda francesa se mostró más fiel a una versión tardía de las formas ideológicas de la Segunda y la Tercera Internacional, que sensible a las críticas de Poulantzas y Althusser. Los «focos autogestionarios» no estaban llamados a cumplir ningún papel.

Las conclusiones del último Poulantzas resultan curiosamente similares a las de otro de los intentos de superar la estrechez del marxismo leninismo con respecto del Estado. La crítica se produjo esta vez de la mano de la izquierda extraparlamentaria alemana (la APO por sus siglas en alemán) que surgió al calor del '68. No obstante, ni las premisas, ni la trayectoria de esta reflexión, que terminó por tomar el nombre de teoría de la derivación

del Estado,[32] discurrieron por la misma senda que los franceses. La hegemonía de la socialdemocracia en la República Federal, la prohibición del KPD (el Partido Comunista alemán) durante buena parte de la vida de la república y la asimilación de la práctica totalidad de lo que quedó del movimiento obrero habían generado un contexto político completamente distinto al francés o al italiano. Su crítica estaba concentrada en atacar la «ilusión del Estado social», y todas las formas teóricas de legitimación del mismo, especialmente aquellos escritos por la mano de Jürgen Habermas.[33] La crítica de la derivación del Estado se presentó como una suerte de desvelamiento de los límites de la intervención estatal y de su «autonomía», incluso relativa:[34] «La suposición básica [...] de un aparato político "autónomo" que, aunque limitado por ciertas constricciones sociales externas, está sujeto a los dictados del proceso político de toma de decisiones».[35]

Como señalaban estos jóvenes de la izquierda extraparlamentaria, los elementos regulatorios del Estado no tienen una exterioridad respecto del capital, sino que forman parte de su funcionamiento. El Estado no es una entidad de dominación política separada de la economía: por eso puede intervenir en la economía. La genealogía del Estado intervencionista estaba para Joachim Hirsch —seguramente el mejor exponente teórico de la corriente— en

[32] Recientemente se han publicado estos debates en castellano con el título *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado en Alemania*, Buenos Aires, Herramientas, 2017.

[33] Recuérdese su propia intervención crítica de 1973: Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Valencia, Cátedra, 1999 [1973].

[34] Es sintomático que la pregunta que orienta la investigación de muchos de los participantes en la discusión, como Joachim Hirsch, sea la misma con la que Pashukanis se refería al fetichismo de Estado: «¿Por qué la dominación de clase no permanece como lo que es, es decir, la sujeción de un parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de dominación estatal oficial del Estado?».

[35] Véase Joachim Hirsch, «El aparato de Estado y la reproducción social: elementos para una teoría del Estado burgués», en *Estado y capital...*

la tendencia a la sobreacumulación de capital (crisis) y en la caída de las tasas de beneficio, que en última instancia derivaba de la lucha de clases. El Estado intervencionista jugaba un papel primordial en el sostenimiento de las «contratendencias»: la expansión de los mercados, el sostenimiento del consumo y la innovación científico-técnica. Al menos temporalmente, la intervención del Estado desplazaba la «contradicción entre la creciente socialización de la producción y la apropiación privada». Pero solo temporalmente, de ahí la ilusión del Estado social y la tendencia subyacente a la crisis, tal y como empezaba a demostrar la incipiente crisis económica que siguió al '68.

Las consecuencias políticas del grupo eran radicales. Como expuso el propio Hirsch: «Si el Estado es un componente integral del modo de producción capitalista, entonces todos los intentos de abolir este sistema con su ayuda fallarán, lo que implica también que todas las intenciones de revolucionar la sociedad capitalista mediante una "conquista" del poder del Estado están destinadas al fracaso y que la política a través del Estado y de los partidos tiene sus límites. Para pensar la revolución en el sentido de una superación del capitalismo deberán revisarse las concepciones del marxismo-leninismo y también las del reformismo socialdemócrata».[36] La oposición extraparlamentaria resumió su posición como un estar «dentro y contra el Estado», a través de prácticas alternativas de autorganización y socialización en los más variados aspectos. Llamaron a su proyecto reformismo radical, y en cierta forma fue la fuente de inspiración de los movimientos autónomos y ecologistas de la década de 1970. De todos modos, la teoría de la «derivación del Estado» se disipó sin encontrar espacio suficiente para germinar políticamente en un país en el que la clase obrera industrial nativa se mostraban poco propensa a experimentos radicales.

[36] Joachim Hirsch «Retrospectiva sobre el debate» en *Estado y capital...*

El problema.
Segunda aproximación

11. Un debate boliviano

¿Puede el país más pobre de toda Sudamérica, el más imprevisto, servir de inspiración principal al debate acerca del Estado y su relación conflictiva con la «política de parte»? La Bolivia contemporánea ha sido un laboratorio excepcional, pieza clave en la rica y prolija historia de la América Latina del siglo xx. Quizás por eso, Bolivia se ha convertido en sede de un debate clásico. Un debate que en algunos modos se asemeja a aquel de la República de Weimar en los años veinte y en el que vuelven a tomar relevancia las cuestiones fundamentales acerca de la relación entre Estado y sociedad, clase y nación o, en definitiva, el problema de la comunidad política.

La marginalidad de la región en los circuitos globales de la cultura y el mercado intelectual no han permitido una proyección internacional a la reflexión política boliviana: un despilfarro intelectual que a la postre encaja bien con el particular provincialismo de las metrópolis globales. Por eso conviene empezar por considerar el sustrato material de la discusión. Si en Bolivia todavía tienen un lugar las preguntas fuertes de la política moderna —la pregunta por el Estado, por la comunidad, por el antagonismo radical inscrito en la política— es debido a que las formas convencionales de respuesta no han sido convertidas en institución, esto es, en la forma material e ideológica sobre la que pivotan las prácticas de lo que llamamos

«política». En el país andino, y en general en toda América Latina, viejas categorías fundamentales como Estado y nación bailan sobre un terreno demasiado inestable. Llevan bailando desde la formación de las repúblicas. La ventaja teórica boliviana reside precisamente en esa inestabilidad de lo fundamental, que a su vez se pone en juego en una historia política sumamente original.

La Bolivia-Estado ha participado en casi todas las grandes guerras de fronteras del continente, de las que salió —salvo en una ocasión— mermada, y limitada a su corazón andino. En el '52 el país atravesó también una de las escasas revoluciones nacionales exitosas en América Latina. Desde principios de siglo xx cuenta además con una clase obrera industrial, un proletariado minero amplio y decisivo, aplicado a la extracción del mineral de estaño, que ha constituido históricamente la principal exportación boliviana. Como buena parte de América Latina, en Bolivia la burguesía y el Estado han resultado hechos incompletos. Al menos comparados con su patrón europeo, ambas instancias han venido marcadas por su «subdesarrollo» y dependencia externa. No obstante, lo que hace a Bolivia distinta, incluso respecto de los países de su entorno, es la persistencia insidiosa de otra vieja cuestión: el llamado «problema del indio».

El indígena, en la historia moderna, es la antítesis del ciudadano. El indio se debe antes a una comunidad, a su comunidad, que al Estado. El indígena, paria del Estado, es aquel que no ha sido del todo despojado de su comunidad. El indio se conserva en su comunidad y por eso aparece como un residuo frente al Estado. La historia de las repúblicas latinoamericanas nos muestra esta persistencia del indígena como exterioridad al Estado. Y en cierto modo la historia profunda de las repúblicas es poco más que la historia del problema indígena.

Frente al indio, los Estados latinoamericanos probaron distintas estrategias. La más expeditiva —la exterminación—, como en Estados Unidos, fue adoptada por aquellos países con pretensión de «avanzados», dispuestos a una europeización completa. Es el caso de Chile y de Argentina, que arrasaron la mitad sur de sus respectivos

países en las décadas de 1870 y 1880 en las llamadas «Campaña del desierto» y de la «Pacificación de la Araucanía».

Con todo, en la mayor parte de la región el indio es un fenómeno físicamente inerradicable, aunque solo sea porque en países como Bolivia, México o Guatemala constituye la inmensa mayoría de la población. El indio aparece así como un paradójico residuo colonial: un inmenso océano de «no ciudadanos» y también una gigantesca potencia demográfica. Para los grandes fundadores de Estados del siglo XIX —los liberales— la integración política del indio resultaba coincidente con la culminación del proceso de construcción nacional. De acuerdo con el esquema nacional liberal, se requería que el indígena fuera arrancado de sus usos y costumbres, ante todo de la tierra comunal.

Incluso en las síntesis que se producen a partir de la Revolución mexicana de 1910, el proyecto sigue siendo la conversión del indígena en ciudadano. En el mejor de los casos, un ciudadano consciente de unas raíces singulares que constituyen la particularidad nacional, pero un propietario, al fin y al cabo, que se levanta sobre el cadáver de la comunidad. Por eso, el proyecto progresista liberal nunca dejó de insistir en la destrucción del ejido, de los comunes, en la parcelación de la tierra de los pueblos, a fin de que el indígena poco a poco se convirtiera en campesino propietario; y en tanto propietario de su tierra y de su familia se elevara a la condición de ciudadano, pagador de impuestos, elector, etc. Pero conviene recordar que la utopía liberal no fue en América más allá de la confirmación de un colonialismo interno todavía más feroz que el del Imperio español del siglo XVIII. En última instancia, a efectos del núcleo de este proyecto de desposesión importaba poco que la integración fuera por la vía de convertir al indio en propietario campesino —atado a su propiedad y a su familia como propiedad— o de degradarlo a la condición del paria, harapiento saco de músculos y huesos condenado a vagabundear de hacienda en hacienda o entre los trabajos informales de la ciudad.

La diferencia con Europa, que sirvió de modelo a la clase política latinoamericana, resulta en este punto radical. En Europa la desindigenización cubre toda su historia.

Empieza con las potencias imperiales de la Iglesia católica y de las formas de Estado heredadas del Imperio romano y sigue desde el siglo XIV con la formación de los primeros Estados modernos, cuando la emancipación de los siervos está en proceso de verse cumplida en la mitad occidental del continente. Se trata de la misma historia, pero extendida en el tiempo, de la formación de la economía capitalista y de su forma política, de la acumulación originaria —los cercamientos, la destrucción de los comunes— y de la consolidación del Estado, procesos ambos que cabalgan de la mano en la destrucción de la cultura campesina «indígena».[1] La diferencia entre Europa y América Latina es, por eso, una diferencia de cualidad, de tiempo y espacio. Poco tiene que ver un proceso que se extiende durante casi un milenio con otro que se quiere realizar en unas pocas décadas; un proceso que se realiza a partir de un complejo sistema de fuerzas endógenas, con otro que se efectúa sobre la base de la dependencia y la tutela colonial.

La persistencia del indio, de la comunidad al fin y al cabo, tiene importantes efectos políticos más allá del Estado. Es, sin duda, un hecho de resistencia, exitoso a la luz de su propia supervivencia. Pero es también el rasgo sustancial de la originalidad del pensamiento político de América Latina. Así, por ejemplo, en el magonismo, la forma de anarquismo mexicano trasplantado a la idiosincrasia indígena y criolla del sur de California, pero

[1] Aquí es preciso mencionar el capítulo dedicado por Marx, en el libro I de *El capital,* a la llamada acumulación originaria. También todas las referencias continuas de la propia tradición marxista a esta cuestión, desde *Las guerras campesinas en Alemania* (Capitán Swing, Madrid, 2009) de Engels hasta los trabajos de Rosa Luxemburg sobre el capitalismo mundial (*La acumulación de capital,* Barcelona, Orbis, 1985). No obstante, una visión más atada al fenómeno histórico se encuentra en una serie de trabajos que describen el continuo proceso de ataque sobre la cultura y la autonomía campesina. Valga aquí el conocido libro de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos de un molinero del siglo XVI,* Barcelona, Muchnik, 1994. O también la obra de Silvia Federici, que analiza este doble proceso de destrucción de los comunes y de destrucción de la autonomía campesina en el cuerpo de las mujeres: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

también en el incipiente marxismo andino. De hecho, la referencia obligada a Mariátegui[2] reverbera demasiado con los *naródniki* rusos del siglo xix y su proyecto socialista fundado en la comunidad campesina, el *mir.* Tan fuerte es la reverberación entre el populismo ruso y el pensamiento del primer socialismo «indigenista» que necesariamente tiene que responder a algo más que a una concomitancia histórica.

Mariátegui reelaboró la historia de la región andina en una clave política contemporánea. En su lectura, el imperio «Inka», a pesar de su teocratismo, se articuló a partir de una economía de base comunitaria, incluso comunista, el *ayllu*.[3] La conquista española destruyó el imperio Inka sin sustituirlo por ningún sistema realmente organizado. Estableció un sistema de expolio brutal y simple, pero aprovechando formas políticas previas. La comunidad indígena sobrevivió así a la conquista como fuente de tributos y mano de obra, esto es, gracias a la protección de la Corona, la labor de dominicos y jesuitas y a su propia capacidad de resistencia. Y aunque la república empujó una nueva oleada de expropiación sobre la comunidad indígena, tampoco consiguió extirparla del todo. De forma explícita, el *naródnik* peruano quería ver en las formas de organización comunitaria de la tierra la posibilidad de un salto directo al comunismo.

A partir de Flores Magón, de Mariátegui y de tantos otros surge una tradición socialista e indigenista, que impregna la mejor parte de la izquierda teórica del continente. El indio, la comunidad, también el mestizaje, se transforman en fuente de una política radical, fundada en una antropología original y suficiente de la emancipación.

[2] Principalmente José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010 [1928].

[3] El ayllu es la comunidad de trabajo formada por varias familias y fundada en el linaje, propia de quechuas y aymaras en los Andes. Pero es también la unidad política elemental de estas sociedades. Propiedad común, trabajo colectivo, asamblea común y autoridad elegida son las características esenciales del ayllu. El ayllu persiste todavía en amplias zonas de la región como forma de organización social y política elemental.

Los conocidos tópicos de la «forma comunidad» frente a la forma valor,[4] o del valor de uso frente al valor cambio,[5] presiden este paisaje.

Bolivia ocupa en esta discusión la función de teatro principal. El país andino ha sido un gigantesco condensador del problema del indio, es decir, del problema nacional y del problema histórico del Estado en relación con lo no integrado e incluso con lo no integrable. Todavía a la vuelta de la independencia en la década de 1820 la mitad de la tierra era de propiedad comunal indígena. A partir de este sustrato y de la gigantesca mayoría demográfica indígena se entiende que el avance de las haciendas y el gamonal (los latifundios) no lograran imponerse nunca como una realidad única, por abrumadora que fuese su violencia. El ayllu, la tierra comunal, al igual que multitud de prácticas comunitarias, han persistido en buena parte del altiplano andino y también del Oriente amazónico. La historia de Bolivia aparece trabada en este conflicto continuo entre un Estado «aparente» y una realidad indígena y campesina mayoritarias, entre un Estado que no acaba de serlo frente a una sociedad que sencillamente se le escapa.

Quien seguramente fuera el mejor intérprete de este movimiento contradictorio de la modernidad boliviana, el sociólogo René Zavaleta Mercado,[6] nos presenta la historia de su país como el ejemplo paradigmático de la forma de un Estado incompleto. En Bolivia, dice, el Estado se constituye con la república, pero apenas adquiere los

[4] Como en el caso del trabajo del también boliviano Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

[5] Principalmente en los trabajos del mexicano Bolivar Echeverría como *Valor de uso y utopía*, México, Siglo xxi, 1998; o *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

[6] René Zavaleta fue seguramente el mejor exponente del pensamiento marxista de la última mitad del siglo xx en América Latina. Apenas traducido a otras lenguas, tampoco es conocido más allá de México y los países andinos. Una antología de su obra está por ser publicada en España por la editorial Traficantes de Sueños. Su obra completa está reunida en dos volúmenes de edición boliviana: *Obras completas*, La Paz, Plural, 2011.

atributos formales del Estado. De hecho, hasta fecha tan tardía como la revolución de 1952, el Estado opera como una prolongación burocrático-militar de los intereses mineros y del gamonal. Y como en buena parte de América Latina, pero de una forma todavía más acusada, el déficit ideológico se suple con violencia. El país despliega, de hecho, una historia particularmente abroncada.[7]

Este déficit de Estado corresponde también con el de quien debería ser su sujeto racional y consciente, la burguesía. De acuerdo con las elaboraciones de la teoría de la dependencia y especialmente de Gunder Frank, la condición «lumpen» de la burguesía se corresponde con el lumpendesarrollo de la región.[8] Ahora bien, en la medida en que el desarrollo del capitalismo en Bolivia no se completa en su forma europea, el Estado nacional, para la izquierda latinoamericana —como para el propio Zavaleta en los años sesenta y setenta—, el proyecto político va a consistir en cumplir las tareas democráticas y de construcción nacional que la burguesía no es capaz de realizar.

La corriente principal de la izquierda latinoamericana se desarrolló enredada en torno a un proyecto político «nacional popular» —según la fórmula Gramsci— particularmente frustrante por inconcluso. Zavaleta describe ajustadamente la premisa de este proyecto: «En Bolivia el socialismo no es una elección sino un *fatum*; no es un ideal de iniciados y ni siquiera una postulación, sino un requisito existencial».[9] La razón del «socialismo como destino»

[7] Véase Zavaleta Mercado, especialmente los siguientes artículos incluidos en el vol. II de sus *Obras completas,* La Paz, Plural, 2011: «Las luchas antiimperialistas en América Latina» (1976), pp. 390-411; «La burguesía incompleta» (1976), pp 421-424; «El Estado en América Latina» (1984), pp. 611-636.

[8] André Gunder Frank, *Lumpenburguesía, lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoaméric*a, Barcelona, Laia, 1972. Sobre la teoría de la dependencia, que es seguramente una de las mayores aportaciones teóricas de América Latina, se puede leer el ya clásico de los brasileños F. H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México, Siglo XXI, 2007 [1969].

[9] Véase, como síntoma de todo un momento histórico, el primer libro de Zavaleta Mercado, *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* [1967], en *Obras completas,* vol I..., p. 201.

está en un debate parecido al de los bolcheviques rusos. En Bolivia, y en general en América Latina, la burguesía no puede ser la clase nacional, la clase que articula la sociedad en el Estado, porque esta depende totalmente del capital exterior. La tarea de unificación nacional y de construcción del Estado corresponde, por tanto, a aquellas clases que ya constituyen la inmensa mayoría del país, y que en su propio proceso de lucha han adquirido «conciencia nacional», y al mismo tiempo la capacidad y la vocación de hacerse Estado. Por eso se da la paradoja de que, para la mayor parte de la izquierda latinoamericana, el socialismo se naturaliza como la única vía de modernización; al tiempo que la revolución se realiza, de alguna manera, como un «Estado burgués sin burguesía».[10]

Tal proyecto parece adquirir, en Bolivia, su primera culminación con la Revolución Nacional de 1952. En ese año la vieja república es derrocada. La hace caer no la fuerza de una burguesía emergente, sino el proletariado minero y sus organizaciones sindicales. El proyecto nacional popular se postula entonces como nacionalización de los recursos fundamentales del país, también como la integración política y ciudadana de los proletarios, de los campesinos y los indígenas en el Estado. El compromiso de la izquierda nacionalista de América Latina, de la propia obra de Zavaleta, descansa en la realización de este proyecto. Un proyecto que una y otra vez quedará inconcluso. Así ocurrirá en todos los capítulos siguientes de las revoluciones latinoamericanas. En Bolivia, como en muchos otros países de la región, las continuas «degeneraciones» militares y dictatoriales o las recaídas en la dependencia imperialista dieron lugar a sucesivos renacimientos de la actividad y de los contenidos del proyecto revolucionario.

Los años dos mil fueron el último gran capítulo de esta historia política. Esta década se puede leer sin duda en los términos de la izquierda revolucionaria, pero también como algo que empieza a ir en otra dirección. El cambio de siglo dio paso a un nuevo ciclo político. Este vino inaugurado en las «guerras del agua y el gas», los movimientos contra

---

[10] Ibídem.

la privatización neoliberal de los recursos de la región. La historia que sigue fue una secuencia de situaciones insurreccionales, caídas de gobiernos y triunfo finalmente de una opción ligada al ciclo de protestas. Es un guión que se puede reconocer en otros muchos países: en Venezuela, en Ecuador y, con menos intensidad, en Argentina y en Brasil.

La lectura convencional del proceso boliviano, lectura que alcanza también a Europa, es la de un vasto movimiento popular que finalmente encuentra una forma institucional en el gobierno del MAS y de Evo Morales. Las elecciones de diciembre de 2005 llevaron al indígena cocalero a la presidencia, y posteriormente a la redacción y aprobación de una nueva Constitución, síntesis a su modo de la nueva correlación de fuerzas interna a esa sociedad. El predicamento de intelectuales políticos, como el que fuera vicepresidente del gobierno, Álvaro García Linera, ha estampado un sello de prestigio internacional en esta interpretación de éxito y victoria de la nueva «opción progresista», al menos para la izquierda occidental.

Linera presenta una visión particular del ciclo boliviano, que apenas se separa de la hipótesis nacional popular que ha constituido la clave de bóveda del proyecto de la izquierda revolucionaria latinoamericana. Impregnado también de lenguaje gramsciano, Linera recupera el estilo rotundo de los bolcheviques acerca de las lecciones de la Revolución rusa para la revolución en occidente. Las lecciones de la revolución boliviana también responden a un modelo de fases, que se puede resumir en esta secuencia: crisis orgánica o de Estado, conflicto entre el bloque histórico dominante y el nuevo bloque popular emergente, sustitución de élites al frente del Estado, consolidación revolucionaria y apertura de un nuevo ciclo político a partir de las contradicciones internas al nuevo bloque dominante.[11]

[11] Los términos de Linera no son exactamente estos. Como matemático, Linera gusta de las metáforas científicas (punto de bifurcación, totalidad incompleta gödeliana) que aquí no harían sino prolongar inútilmente la exposición. Véanse sus trabajos contenidos en el volumen *Democracia, Estado, Revolución. Antología de textos políticos,* Tafalla, Txalaparta, 2016. Otra propuesta interesante, pero con más bagaje y elaboración política e histórica, todavía congruente con partes

El esquema de fases de Linera, siempre demasiado rígido, no es tan relevante como el propio determinismo que imprime a la acción política, condenada siempre a resolverse en una síntesis estatal. Para Linera, el Estado aparece como un horizonte irreductible de las oleadas de protesta. El Estado no es solo la ficción de la totalidad, sino el «monopolio de lo común», y el campo principal, por no decir único, de determinación de lo universal. En línea con un argumento típicamente liberal contra la «política de parte», la «izquierda abdicante», en palabras de Linera, niega o desecha este terreno de lucha por lo universal —por la totalidad— frente a las luchas parciales —por lo particular—.[12]

Hay en Linera, sin duda, una justificación política *post facto*, que comprende su propio compromiso y posición en el gobierno del MAS. Su argumento se construye también como una racionalización de la «política progresista», seguramente la más acabada del ciclo político latinoamericano. De hecho, la elaboración de Linera se debe comprender en la trayectoria política de su generación, y una vez más, en la relación conflictiva y particular de la izquierda latinomericana a la hora de integrar «su» indigenismo en el problema del Estado.[13]

Pongamos a Linera contra Linera a fin de descubrir esa otra línea posible de la revolución boliviana. En los años noventa, todavía en la cárcel por su participación en

---

de la exposición de Linera es el libro de Luis Tapia, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, La Paz, Muela del Diablo / Clacso, 2009.

[12] La lectura de Linera, que se quiere inspirada en Poulantzas y en su concepción del Estado como relación de fuerzas, no deja sin embargo de reconocer la contradicción de la forma estatal «como representación de todos, pero que solo puede constituirse como tal si lo hace como monopolio de unos pocos». Una aportación original a la superación del Estado en Linera, pero tampoco exenta de cinismo (escrita en 2010, concluido el proceso constituyente), se resume en lo que llamaba «Estado integral»: «El lugar donde el Estado (centro de decisiones) comienza a disolverse en un proceso largo en la propia sociedad y donde esta última empieza a apropiarse, cada vez más, de los procesos de decisión del Estado». Linera, *Democracia, Estado...* p. 218

[13] Una interesante biografía, marcadamente crítica, de la generación de Linera se puede leer en el trabajo de su compañera entonces, Raquel Gutiérrez Aguilar, *Desandar el laberinto,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

la guerrilla katarista y de la mano de Raquel Gutiérrez, Linera escribe su mejor aportación teórica; un libro organizado en torno a la pregunta acerca del horizonte político del indigenismo político, y que él entonces hacía coincidir con el proyecto de lo que llamaba una «totalidad autodeterminada», el ayllu universal (o la comunidad universal de Marx). De acuerdo con su particular formulación:

> ¿Cómo construir la autodeterminación general de la sociedad de hombres y mujeres concretos siendo que, por un lado, está visto que los ámbitos de acción autónoma de los individuos hasta ahora solo alcanzan una dimensión local, grupal, restringida, sin llegar a conformar una estructura de orden realmente social, mientras que, por otro lado, el espacio social de la no autodeterminación no solo es monstruosamente poderoso por los recursos que posee, sino ante todo porque se halla definido (y por tanto es el único que en el fondo nos define en relación con los demás) como social, como social-universal, que es la forma contemporánea de la existencia de lo social?[14]

Ya en el gobierno del MAS Linera terminó por responder a esta pregunta soslayando el problema. La política de parte, la política de autodeterminación, solo encuentra, como en tantos viejos revolucionarios que acaban protagonizando la dirección del «Estado revolucionario», el lugar de medio o instrumento, motor o motivo de la nueva totalización estatal. No obstante, la propia tradición y experiencia de Linera constituía un lugar privilegiado para una «bifurcación» que no necesariamente conducía a esa síntesis estatal.

Desde finales de los años setenta, el katarismo,[15] en el que Linera militó como guerrillero, constituyó un potente

[14] Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad...* p. 43.

[15] El katarismo fue la forma del indigenismo político boliviano en las décadas de 1980 y 1990. El katarismo comprendió un arco de respuestas que fue desde la colaboración con los gobiernos neoliberales hasta la guerrilla. Su inspiración descansó en la que seguramente fue la mayor revuelta anticolonial de los indios americanos contra el Imperio español, la insurrección de Túpac Katari de 1780-1781, protagonizada por la mayoría aymara, que cercó la ciudad de La Paz y que solo se logró sofocar gracias al ejército

revulsivo en la política boliviana. Empujó a los sindicatos campesinos a la defensa del indigenismo y estimuló un nuevo programa de autodeterminación política indígena. En contraste con la larga historia política boliviana —y en paralelo a lo que ocurre en el resto de la región andina y en México—, la declinación contemporánea del «problema del indio» no consistía ya únicamente en la inclusión del indígena en el Estado, sino en la relación de la institución estatal con la autodeterminación del indio, convertido en comunidad política con aspiraciones de autogobierno.

Desde una perspectiva distinta a la de Linera, pero que entronca con su pregunta inicial, la consigna secular «tierra y autogobierno», repetida insistentemente en fechas recientes y practicada también por el katarismo, sirve para construir otra línea histórica y política,[16] en la que la síntesis estatal se convierte en un problema derivado y secundario respecto de la capacidad de autodeterminación de los sujetos en lucha. El ciclo boliviano, pero también el ecuatoriano y el movimiento zapatista mexicano, aparecen así bajo otra luz. Se comprenden como procesos complejos de construcción de sujetos —por tanto procesos de autodeterminación— que aspiran menos a su integración en el Estado que a una nueva forma de «síntesis social» de base comunitaria.

traído de Buenos Aires. Como si se tratase de la profecía autocumplida de Túpac Katari, quien antes de morir se dice que anunció «A mí solo me matan, pero mañana volveré y seré millones», la insurrección anticolonial sirvió de evocación e imagen para las protestas de las organizaciones campesinas de 1979 y para las marchas sobre La Paz desde El Alto de 2003. Véase Sinclair Thomson, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia,* México, Libertad bajo palabra / SOCEE, 2017; y también Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'Ixinakak Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014. De la misma autora, y en una perspectiva también de largo recorrido, se puede leer *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980,* La Paz, THOA, 1986.

16 Una lectura imprescindible del ciclo político boliviano es Huáscar Salazar Lohman, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS,* Cochabamaba, SOCEE /Autodeterminación, 2015. Este libro se presenta con la hipótesis original de «pensar el Estado desde la lucha social y no pensar la lucha social desde, por y para el Estado». Ibídem, p. 24.

Así, por ejemplo, la historia de la constituyente boliviana de 2009, que había sido una demanda popular de los movimientos indígenas y campesinos, se coloca sobre una línea radicalmente distinta a las presunciones liberales de las constituciones europeas. En el marco de las revoluciones burguesas, la Constitución, la norma fundamental, se comprende como la culminación, por un lado, del derecho, esto es, del reconocimiento de los derechos individuales; pero también y sobre todo de la forma del Estado en tanto verdaderamente universal, democrática e incluyente de toda la ciudadanía. Democracia en el Estado es, desde Rousseau, participación del cuerpo activo de la nación en la construcción de la voluntad nacional.

En las constituyentes de América Latina de los dos mil se percibe también este movimiento, del que la tradición local de la izquierda nacional popular no constituye sino una variante. Pero también interviene otra línea que tiene su particular genealogía en la autodeterminación indígena. Fórmulas constitucionales como «plurinacionalidad», «pluriculturalidad», «democracia directa y comunal» o reconocimiento de distintos regímenes jurisdiccionales, que se deslizan en los nuevos textos constitucionales, por atenuada que resulte su eficacia jurídica, constituyen, se admita o no, elementos contradictorios con la condición unitaria y soberana del Estado. El principio de pluralidad constitucional (jurídica, nacional, comunal) tiende a quebrar los monopolios fundamentales del Estado, aun cuando las distintas entidades reconocidas se traten de reintegrar, y por tanto de neutralizar, en la forma constitucional unitaria de la instancia estatal.

Lejos de cualquier lectura superficial, este movimiento de autodeterminación social, que tiende a estirar la democracia más allá del Estado, al tiempo que empuja la reapropiación de los recursos fundamentales más allá de la «estatización», se nos presenta como la verdadera «lección» de la revolución boliviana. Y, al mismo tiempo, constituye el motor y el gran adversario de la vía institucional —el gobierno del MAS y la racionalización de Linera— del ciclo político boliviano. Antes incluso que la constituyente, merece la pena analizar lo que fue la primera gran ley del

gobierno del MAS, y seguramente la más importante de toda su acción legislativa: la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria. La ley de reforma agraria reforzó una figura legal ya existente, las llamadas Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Por esta vía, los comunales indígenas quedaron reconocidos y blindados en una cantidad cercana al 20 % de la superficie del país. Si bien la ley no limitó la extensión de los latifundios, y aun cuando devolvió de nuevo al Estado la función de arbitraje sobre la propiedad, en realidad la legislación apenas logró ir a remolque de las ocupaciones de tierras y de las organizaciones campesinas que consideraban la tierra como una prerrogativa propia y no del Estado.

En plena discusión sobre la constituyente, quien acabó por ser la némesis política e intelectual de Linera, Luis Tapia planteó el problema político de la revolución boliviana en un terreno original y en línea con el reconocimiento de la autodeterminación social frente a la soberanía estatal. El objetivo de Tapia consistía en tratar de comprender, y a la vez articular teóricamente, el movimiento de estiramiento que la política de autodeterminación impone al núcleo normativo del Estado.[17] Su punto de partida estaba en la propia constitución material de Bolivia, a saber, en su heterogeneidad social constitutiva. Zavaleta Mercado, de quien Tapia reconoce una poderosa herencia,[18] específicamente en relación con el contexto boliviano, propuso el concepto de sociedades «abigarradas». Sociedades en las que la formación de la unidad nacional se retrasa, en las que hay «resabios o resacas» por debajo del modo de producción dominante, yuxtaposición y coexistencia de distintos modos e incluso de distintas formas civilizatorias. Sociedades, y esta es la conclusión política, en las que siempre existe una cierta

[17] La obra que resulta aquí fundamental, quizás su contribución más original, es Luis Tapia, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal,* La Paz, La Muela del Diablo, 2006.

[18] La tesis doctoral de Tapia constituye seguramente el mejor estudio sobre la obra de Zavaleta. Véase Luis Tapia, *La producción de conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta,* La Paz, La Muela del Diablo / CIDES, 2001.

dualidad de poderes, aun cuando el efecto de dominación de uno de ellos se efectúe de modo aparentemente natural y se imponga como forma hegemónica.[19]

Esta condición «abigarrada» de Bolivia, que Tapia llama «multisocietal», la coexistencia de civilizaciones —no solo de lenguas y culturas, sino de modos de producción, de formas sustanciales de relación social— abría en canal el problema de la democracia, discutida en la constituyente de 2006; planteaba el problema de la constitución del Estado como una realidad participada por la heterogeneidad constitutiva de la realidad boliviana. Volvamos sobre los límites de la Revolución Nacional del '52: la constitución de la nación a partir de la inclusión de todos en tanto ciudadanos, en tanto individuos y sujetos productivos (obreros, campesinos, trabajadores) en el marco dicotómico del Estado liberal, pero en absoluto en tanto comunidades o sujetos sociales autodeterminados. El problema de la democracia en las sociedades abigarradas es, pues, el de la coexistencia en plano de igualdad y por ende, añade Tapia, de «cogobierno», de estas realidades sociales heterogéneas.

Tapia articula esta propuesta en torno al concepto de «núcleo común».[20] Del viejo proyecto de revolución nacional conserva, sin duda, la idea de la reapropiación (y por tanto de redistribución) de los recursos naturales, principalmente la tierra y las minas. Pero más allá de la «nacionalización», la cuestión del «núcleo común» reside en la reapropiación popular del Estado. La literalidad del concepto destila la superación del Estado como instancia separada de la sociedad. La problemática del núcleo común se propone, de hecho, como un modo de absorción de esta separación.

La democracia del «núcleo común» parece constituirse en múltiples procesos de autodeterminación, por así decir, federados y yuxtapuestos. Más allá, la idea de

[19] La idea de lo abigarrado se encuentra en toda la obra madura de René Zavaleta pero especialmente en *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile,* México DF, Siglo XXI, 1974; y también en *Lo nacional-popular en Bolivia,* México DF, Siglo XXI, 1986.

[20] Véase de nuevo, L. Tapia, *La invención del núcleo común....*

autogobierno deja incluso de estar relegada a las realidades comunitarias existentes —típicamente los pueblos originarios—, para ser resuelta en el marco de relación de estas comunidades con el Estado. Como tendencia, el Estado se disuelve en distintas formas de cogobierno, que acaban por comprender incluso los espacios urbanos complejos, o sea, aquel territorio que viene marcado por el «mestizaje».[21] Con una sorprendente clarividencia, lo presuntamente arcaico —los pueblos originarios, tachados siempre de «premodernos»— se convierte en la forma actual del problema de la democracia, y que sirve incluso en su forma menos prevista —lo mestizo, lo híbrido—. [22]

La forma constitucional de la democracia que proponía Tapia, basada en buena medida en las reivindicaciones de las comunidades indígenas y que iba mucho más allá del texto constitucional finalmente aprobado en 2009, estaba dirigida, por tanto, a estirar al Estado más allá de sus límites. Esta tensión debía desdibujar el monopolio político, al tiempo que otorgaba un nuevo protagonismo a las formas de democracia local, comunitaria y directa. Los viejos monopolios políticos —la jurisdicción unitaria, los canales institucionales de participación y sobre todo los partidos políticos— estaban llamados a tener un papel cada vez menos sustancial.

---

[21] También de Luis Tapia se puede leer su recopilación de textos previos de la fase alcista del movimiento: *Política salvaje,* La Paz, Muela del Diablo / Clacso / Comuna, 2008; y *La igualdad es cogobierno,* La Paz, CIDES-UMSA / Plural editores, 2007.

[22] El tópico de lo mestizo ha tenido un importante desarrollo en el pensamiento crítico latinomericano, así por ejemplo la noción de «barroco», como proyecto de una alternativa a la modernidad en la América mestiza del siglo XVIII y en su proyección actual, en Bolivar Echevarría, *La modernidad de lo barroco...* Sin embargo, y para el contexto de la Bolivia actual, quizás sea más interesante profundizar en el concepto aymara de *ch'ixi* que propone Silva Rivera Cusicanqui. *Ch'ixi* es el gris que a distancia corta se muestra como un jaspeado de formas negras y blancas, metáfora o «imagen de las manchas o jaspes sociales de diversas profundidades históricas, entreverados agónicamente». Véase principalmente *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

Obviamente pocas de estas propuestas, entendidas como la racionalización normativa de las demandas populares, fueron recogidas en el texto constitucional. Y todavía menos si se considera la eficacia práctica de las mismas frente a un gobierno cada vez más hostil. Durante el largo gobierno del MAS se consolidó una típica forma gubernamental fundada en la absorción clientelar de una parte de los movimientos y de las organizaciones campesinas en los aparatos del Estado, el refuerzo del monopolio partidista de los canales institucionales y el pacto con un importante sector de la vieja oligarquía. Quedó así establecido un nuevo «bloque de poder», articulado en torno al partido de gobierno y su control de los aparatos de Estado. Este bloque venía participado por una parte de la vieja oligarquía latifundista, las nuevas élites provenientes de sectores populares —principalmente de los cocaleros y el cooperativismo minero— y algunos segmentos de capital extranjero que fueron reincorporados tras la nueva ronda de nacionalizaciones.[23] Como en otros países de América Latina, durante la década de los dos mil Bolivia experimentó una fase de crecimiento económico que permitió una redistribución social relativa. La política desarrollista y extractivista tuvo su oportunidad gracias al crecimiento de la demanda de materias primas e hidrocarburos provenientes de las economías del sur y oriente de Asia.

El alejamiento, no obstante, de los elementos más activos de los movimientos respecto de los gobiernos progresistas y la sensación de «fraude» experimentada por muchos en relación con la experiencia institucional latinoamericana han empujado la reflexión hacia una superación decisiva del marco de la izquierda nacionalista latinoamericana y del correlativo horizonte nacional popular. La pregunta que orienta este esfuerzo teórico se concentra ahora sobre la forma de una nueva política, fundada en una estrategia general —y por tanto relativa a la cuestión del poder—, capaz de desbordar la centralidad del Estado, al tiempo que apuesta por las potencias

[23] Para una valoración política del ciclo boliviano me remito al trabajo ya señalado de Huáscar Salazar, *Se han adueñado del proceso de lucha...* op. cit.

de la autodeterminación social. Aparte del laboratorio boliviano y de los trabajos de Luis Tapia o de otras activistas teóricas como Silvia Rivera Cusicanqui, merecen destacarse las contribuciones del grupo de Raquel Gutiérrez, también exguerrillera katarista, pero que ha hecho un recorrido distinto al de Linera.

El trabajo del grupo de Gutiérrez[24] parte de los límites de la estrategia nacional popular, de los límites y, a la postre, de la contradicción de la política de Estado, en tanto forma de la disputa primordial de lo universal, defendida por Linera. La política que piensa Gutiérrez se funda en las dinámicas sociales efectivas, inmanentes a la producción de la comunidad y de lo común en la vida social. Esta política, que define como «horizonte comunitario popular», se representa como una apuesta por la construcción y prolongación de la autonomía social. Autodefinida como una política no estadocéntrica —lo que no implica directamente antiestatal—, tiene su base en la potencia de la autodeterminación comunitaria. Lo «comunitario popular» se opone, así, a la integración (neutralización) de la autodeterminación en el marco estatal-nacional o, en otras palabras, en la política de Estado que «razona en la perspectiva de la estabilización del sistema de fuerzas y tensiones antagónicas».

El horizonte comunitario popular no gira, por tanto, alrededor de la «toma» del Estado o del partido como «otra figura» del Estado. Antes bien la «intervención institucional» —caso de requerirse— se concibe como un medio más de la propia autonomía social. Lo comunitario popular no trata de buscar así algún tipo de reconciliación con el monopolio político del Estado, sino que tiende a «producir-construir órganos o entidades políticas de regulación de la vida colectiva, a renovar y regenerar

[24] Principalmente los textos reunidos por Raquel Gutiérrez Aguilar en *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017. Pero también toda una serie de trabajos colectivos entre los que sobresale la edición de Lucía Linsalata (coord.), *Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades,* México DF, Universidad de Puebla, 2016.

instancias políticas de autogobierno».[25] La formulación del horizonte comunitario popular constituye una aproximación interesante a la figura del contrapoder, y seguramente una de las conclusiones más relevantes del largo ciclo revolucionario latinoamericano.

[25] R. Gutiérrez, *Horizontes comunitario-populares...* p. 136.

12. ¿Qué es una institución popular?

¿Que es una institución popular? Una institución fundada en el apoyo mutuo, en la hermandad entre iguales para la realización de una empresa conjunta. Así, al menos, hubiera contestado el viejo anarquista Piotr Kropotkin en los albores del siglo xx.[1] La definición es sucinta pero entraña una radical inversión a la hora de abordar lo que hoy entendemos por política.

Sin duda, una institución popular no es una institución «separada». No es un servicio público, en el que un cuerpo de especialistas o de profesionales, no digamos de funcionarios, adquieren el monopolio sobre la decisión en tal o cual ámbito social. Una institución popular es, por definición, una institución no estatal. En este punto se comprende el argumento de Kropotkin y toda su actualidad. Lo que él llamaba «apoyo mutuo» es una forma de institucionalidad basada en una reciprocidad esencial. Los «mutualistas» definen, valoran y toman las decisiones relativas a los aspectos fundamentales de la institución concreta: lo hacen sobre la base de una igualdad no cancelada, que se manifiesta en el reconocimiento de las partes.

[1] En lo que sigue, Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Móstoles, Madre Tierra, 1989 [1902], seguramente uno de los más bellos escritos de la teoría socialista.

Quizás no sea una casualidad que los grandes teóricos del anarquismo de finales del siglo xix y principios del xx, como Kropotkin o Élisée Reclus, eligieran el campo de la geografía o, más específicamente, adoptaran una posición sobre la historia —y por ende, una posición política— cuyo punto de partida era la diversidad de situaciones y contextos humanos. Los anarquistas teóricos no fueron progresistas deterministas, al modo de los socialistas. Tampoco fueron propensos a la aplicación de los modelos de la física a la explicación social —la búsqueda de leyes universales o al menos de amplias generalizaciones—, en la forma en que lo hacía la incipiente sociología de la época. Su ciencia fue, siempre, modesta, más descriptiva que generalista, más atenta a la particularidad que a la proclamación de grandes leyes sociales.

El concepto de «evolución» que Kropotkin y Reclus trabajaron con entusiasmo tenía por eso poco que ver con una idea triunfante de progreso. Se trataba, antes bien, de defender el progreso moral y social en una historia (evolución) hecha también de retrocesos, caídas, reacciones.[2] En *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*[3] Kropotkin pretende completar las teoría de la evolución natural de Darwin, y a la vez combatir el darwinismo social de Huxley y Spencer. La lucha por la supervivencia y la eterna guerra entre especies se había convertido en principio explicativo de la teoría social. Por contra, el trabajo de los geógrafos anarquistas se desprende de una particular antropología, que corresponde con una moral natural. A su modo de ver, la cooperación aparece siempre inscrita en la evolución social —evidentemente al lado de otros muchos factores—; y la cooperación se analiza como principio fundamental de buena parte de las instituciones sociales más exitosas.

[2] Véase de Reclus, principalmente, los extractos del folleto *Evolución, revolución y anarquismo* [1898], en *Libertad, igualdad, geografía. Ensayos escogidos de Élisée Reclus,* Madrid, Enclave, 2015. En este texto se puede leer este fragmento casi heraclitiano: «Todo cambia, todo se mueve en la naturaleza con un movimiento eterno, pero lo mismo puede haber un progreso que un retroceso y, si las evoluciones tienden a un aumento de vida, hay casos en los que la tendencia es hacia la muerte», p. 295.

[3] Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo...*

En el esquema de Kropotkin, el apoyo mutuo es, de hecho, el cemento que ha hecho posible la sociedad humana desde el paleolítico. «Desde el primer momento —escribe— la historia humana es una historia social». Las formas de organización de los cazadores recolectores, la comuna aldeana, las primeras ciudades, los gremios medievales, los sindicatos modernos, la sociedad civil contemporánea, son todas ellas modalidades distintas y singulares de cooperación y apoyo mutuo. Pero la presencia continuada del principio de cooperación en la evolución natural y humana no nos permite deducir una trayectoria lineal. La historia se sucede como un proceso complejo: la continua generación y destrucción de instituciones no necesariamente secunda el incremento del apoyo mutuo. Antes bien, y tal como sentencia Kropotkin sobre su tiempo: «La absorción por el Estado de todas las funciones sociales favoreció fatalmente el desarrollo de un individualismo estrecho, desenfrenado. A medida que los deberes del ciudadano hacia el Estado se multiplicaban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros».[4]

Los comunistas anarquistas de principios de siglo destacaron la complejidad del lazo social, la interdependencia de los vínculos que sostienen las sociedades, la imposibilidad de algo así como un proyecto socialista sobre la base de la individualización del trabajo. En la teoría y en la práctica combatieron la «utopía jacobina» de los «colectivistas». Por desgracia, a su entender, la renuncia a organizar la sociedad desde abajo se compensa por medio de la imposición de un Estado tutor, el Estado autoritario.

El proyecto político de los anarcocomunistas consistía en promover toda clase de instituciones populares con el fin de sustituir al Estado por una federación libre de comunas, municipalidades, sindicatos y organizaciones urbanas. Según la célebre fórmula del ruso en *La conquista del pan,* la base de la sociedad comunista es el «libre acuerdo»: «Miles de agrupaciones humanas que se constituyen libremente sin ninguna intervención de la ley, y que logran realizar cosas infinitamente superiores a las

[4] Ibídem, pp. 226-227

que se realizan bajo tutela gubernamental».[5] Todavía a principios del siglo xx, Kropotkin calculaba que, de los 350 millones de europeos, dos tercios dependían en algún aspecto fundamental de una institución popular, ya fuera la comuna rural y sus pervivencias —evidentes para un ruso— o las modernas asociaciones de apoyo mutuo, como los sindicatos obreros.

La utopía anarcocomunista parecía tener pues un cierto anclaje en las sociedades de su tiempo. Y sin embargo nada podía resultar más contrario a la mirada moderna, que una y otra vez condenó a los anarquistas bien como terroristas, bien como milenaristas alucinados. No poco del éxito de esta condena intelectual se debió al avance de su competidor más respetable: el pensamiento socialista de inspiración marxista. Para la mayor parte de los herederos de Marx, las pretensiones del comunismo anarquista debían pasar al museo de la historia «junto a la rueca y el hacha de bronce».[6] Pero el enemigo de los anarcocomunistas no era el marxismo *per se.* Era la matriz que este compartía con el pensamiento moderno —la matriz progresista— y que había lanzado esta condena sobre las instituciones populares y los proyectos políticos asociados a ellas.

El «proyecto moderno», si tal término sirve para comprender el núcleo más íntimo de nuestra historia, ha desprendido una radical y continua hostilidad hacia lo comunal-comunitario. Desde la Ilustración escocesa, la ciencia económica ha considerado las viejas formas de gestión comunal de la tierra como causa de desaprovechamiento y despilfarro. Las formas comunales de propiedad y explotación de los recursos fueron marcadas, sin excepción, con la lacra de la ineficiencia

[5] Piotr Kropotkin, *La conquista del pan,* Madrid, La Malatesta, 2008 [1898], p. 129. Seguramente este fuera el texto socialista más leído en la Francia y España de principios de siglo.

[6] Conviene, no obstante, considerar las dubitaciones de Marx: las cartas a Vera Zasúlich sobre la posibilidad del «salto» al comunismo a partir del mir, la institución comunal rusa; también su cuaderno de 1880-1882, *Los apuntes etnológicos,* Madrid, Fundación Pablo Iglesias / Siglo xxi, 1999.

y la irracionalidad. A lo largo de los siglos XVIII y XIX, y siempre con su aval intelectual, la propiedad común cayó, como la propiedad eclesiástica, en la categoría de «manos muertas»: un arcaísmo condenado a carbonizarse en el altar de la propiedad privada. Allá donde pudo, el pensamiento económico liberal justificó la destrucción de estas instituciones con el juicio inapelable de su ineficacia económica. Esta es la parte mayor de la historia de la desposesión asociada a la acumulación primitiva.

En materia política, y salvo excepciones, de las que quizás la más ilustre sea Tocqueville,[7] el liberalismo combatió también las viejas instituciones comunitarias como un ámbito interpuesto entre el individuo y el Estado, esto es, como formas de restricción de la libertad individual. Las viejas comunidades, con sus tradiciones y compromisos consuetudinarios, debían desaparecer al mismo tiempo que el procomún agrario y forestal. Su lugar debía ser ocupado por el ciudadano, responsable de su propiedad, libre de ataduras comunitarias, plenamente consciente de su propio interés.

Pero de una forma más perversa que la economía o el pensamiento político, la sociología fue entre las nuevas «ciencias sociales» la más ferozmente militante del nuevo credo anti-comunal, y seguramente el reaseguro ideológico más eficaz en su condena a la irracionalidad premoderna. Casi en los mismos años que los anarcocomunistas escriben sobre el «apoyo mutuo», los primeros sociólogos elaboran la racionalización moderna —racional es aquí sinónimo de necesario— de la decadencia de las formas comunales. Merece la pena contrastar ambas propuestas.

[7] Conviene leer a Tocqueville y su análisis del Antiguo Régimen. Su prevención respecto a la centralización administrativa, heredera del absolutismo y, al fin y al cabo, resultado principal de la Revolución francesa, es coherente con el valor que otorga a las fuentes de la libertad antigua, y que sitúa precisamente en las instituciones de las ciudades y regiones, en las viejas formas de autogobierno. Este interés es compartido por figuras y filosofías inesperadas como el federalismo del protoanarquista J. Proudhom. Véase Alexis Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Madrid, Istmo, 2004 [1856].

La sociología nace como disciplina académica en el periodo triunfante del positivismo; surge inspirada en una idea de ciencia que tiene sus modelos en la física y en la biología. Su proyecto inicial es indudablemente un proyecto de progreso, de racionalización del movimiento moderno, en una época en la que las formas de vida campesina y comunal eran irremediablemente dejadas a la espalda, al tiempo que se imponía una nueva forma de vínculo y organización social. La sociología surge, por tanto, cuando las perturbaciones de este pasaje son más violentas, y cuando las formas de resistencia e incluso de una alternativa (el socialismo) se hacen más evidentes.

Es bien conocida la argumentación del gran padre de la disciplina, Émile Durkheim. El francés establece una clara cesura entre los modos del vínculo social organizados en torno a lo que llama «solidaridad mecánica», que por abreviar corresponde con la vida comunitaria, y aquellos modernos que a raíz de una división compleja del trabajo desarrollan formas de «solidaridad orgánica». En su visión, la división del trabajo (la especialización) empuja hacia una organización funcional de la sociedad. El vínculo social se vuelve así igualmente «abstracto» y funcional. Ya no está basado en el compromiso y la costumbre como en la propia objetividad de una articulación social cada vez más compleja. Este desarrollo producía, sin duda, fenómenos anómalos, distorsiones, como la lucha de clases o lo que llamaba anomia —cuyo caso límite era el suicidio—, pero se trataba de pequeños obstáculos en una trayectoria que se consideraba imparable y positiva.[8]

Seguramente más interesante, al menos si se quieren percibir algunos matices en la conciencia social de este pasaje, y también en su reflejo en la joven disciplina de la sociología, es la obra del alemán Ferdinand Tönnies. Hay en Tönnies, como en general en la alta cultura alemana, una mayor simpatía por este tipo de instituciones comunales, que en su caso se justifica además por su adscripción al pensamiento socialista. Su célebre trabajo *Comunidad y*

[8] Este es realmente el argumento de la gran obra de Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982 [1893].

asociación, subtitulado *El comunismo y el socialismo como forma de vida social,*[9] es por eso más rico a la hora de descubrir las contradicciones de la conciencia social moderna.

El punto de anclaje de su pensamiento está en el contraste entre comunidad y asociación, o en su propia lengua entre *Gemeinschaft y Gesellschaft*. La comunidad está fundada en un sentimiento recíproco de pertenencia y compromiso. Este viene reforzado por alguna forma de posesión —normalmente la tierra—. En la asociación, en cambio, los individuos «permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación».[10] El cemento de la asociación es el intercambio vuelto universal: la asociación es propiamente la sociedad capitalista. Sus máximas son el trabajo para uno mismo y la libertad de elección; sus bases, el crédito y el comercio; sus amos, los capitalistas.

Según Tönnies, a la comunidad y a la asociación le corresponden dos formas de «voluntad», dos mentalidades y dos hábitos de acción. La de la comunidad es la *Wisenwille,* o voluntad natural, voluntad esencial. Su poder reside en las costumbres, en las inercias de la práctica. La memoria es la forma fundamental de la voluntad natural. La voluntad dominante en la asociación es la *Kürville,* que se podría traducir como voluntad instrumental o voluntad arbitraria, y que viene a coincidir también con la racionalidad instrumental de Weber. La voluntad arbitraria está orientada hacia el objeto, hacia el futuro. Supone una voluntad (razón) plenamente desarrollada. Implica libertad de conducta, un ego plenamente desarrollado. Tönnies escribe al respecto de la *Kürville*: «El deseo es casi idéntico al deseo del dinero».

A ambas formas del vínculo social corresponden dos formas de propiedad y dos formas de derecho. En la comunidad hay posesión —principalmente comunal— de tierras y bienes y el derecho es sobre todo comunitario-familiar,

[9] Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como forma de vida social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 [1887, 2º ed. 1911].

[10] Ibídem, p. 135.

consuetudinario. En la asociación, la propiedad privada es predominante y la forma del derecho es mercantil, contractual. Tönnies continúa con las diferencias: la fe y la religión son las formas de la voluntad en la comunidad, la opinión pública lo es en la asociación; en la comunidad el vínculo es sobre todo afectivo, en la asociación el vínculo es instrumental y racional, etc.

En Tönnies encontramos, por tanto, el mismo prejuicio que atraviesa toda la modernidad. La comunidad aparece como una pervivencia, un arcaísmo. Su esquema sigue el patrón evolucionista-determinista: arranca de un comunismo primitivo familiar que luego deriva en un incipiente «individualismo» y que finalmente acaba en el individualismo independiente, universal y urbano. De la comunidad rural o de pequeña ciudad se desarrolla un régimen de asociación urbano, nacional y progresivamente internacional, «de vida cosmopolita». La comunidad apenas permanece en un estado de inmadurez y de infancia. De forma significativa, Tönnies escribe que la voluntad esencial es propia de los niños y de las mujeres, mientras que la arbitraria de los hombres y de los viejos. Se deduce así que la comunidad es incapaz de articularse políticamente, esto es, de articularse de forma consciente. Su gobierno es el de la costumbre. La política, y por ende la decisión y proyección al futuro, son únicamente propias de la asociación patriarcal: la reunión (asamblea) de individuos y de voluntades racionales.

El mérito de Tönnies reside, de todos modos, en reconocer algo que no estaba inscrito en el pensamiento liberal progresista. La evolución hacia la asociación —el proceso de modernización social— resulta siempre incompleto. En la lucha de su tiempo, el sociólogo observa un conflicto de tendencias que considera el verdadero motor del movimiento moderno. A la vez que se impone la sociedad mercantil se produce el crecimiento de una fuerza contraria, que crece sobre el sustrato de la asociación. Así, por ejemplo, considera las cooperativas como una creación comunitaria sobre la base de una forma asociativa (la empresa, la compañía por acciones). A esta tendencia le da el nombre de *movimiento antípoda*. De esta forma, aun

cuando ni siquiera por su proximidad al sindicalismo se pueda deducir un programa político basado en la comunidad, tal y como de alguna manera se sugería en el subtítulo de su obra principal (*El comunismo y el socialismo como forma de vida social),* Tönnies fue al menos capaz de reconocer el vínculo contradictorio —moderno y a la vez arcaico— entre socialismo y comunidad. El movimiento obrero era sin duda el gran *movimiento antípoda* de la época. Y fue seguramente este tipo de interpretación lo que hizo a Tönnies tan influyente en el sindicalismo inglés.[11]

Al considerar el nacimiento de la «ciencia de lo social», la modernidad se descubre una vez más como un proyecto concomitante a un modo determinado de conocimiento, un proyecto fundado en una declaración de guerra encubierta: aquella contra las instituciones populares. La modernidad se puede comprender así como un vasto esfuerzo de erradicación popular —«civilizatorio» en palabras de Norbert Elias— que discurre en paralelo a la lucha progresiva de sustitución de la comunidad por el Estado como forma sustancial del vínculo político.

Y sin embargo en las sociedades divididas, en las sociedades de clases, la figura de la institución popular debe reconocerse como el medio principal de organización de los pobres, de los desposeídos, de los excluidos políticos. Son estas instituciones populares —su rastro y su herencia— las que trastocaron la política moderna hasta convertirla en política democrática, y más allá en política revolucionaria. De hecho, el movimiento obrero solo se puede considerar a partir de una enorme constelación de instituciones populares: cooperativas de consumo y producción, asociaciones culturales, espacios de socialidad, fiestas y celebraciones; una amplia constelación de prácticas de

[11] Por lo demás, Tönnies es congruente con la línea política de la socialdemocracia y del pensamiento de Lasalle. El Estado es una asociación: existe para la protección de la libertad y la propiedad de los sujetos. Su fuente es lo que da validez a los contratos. El Estado es, por tanto, una institución capitalista (permanece así mientras se «declare idéntico a la sociedad»), pero una institución susceptible de otra cosa si la clase obrera se apodera de ella. Véase especialmente la última parte de *Comunidad y asociación...* cit.

apoyo mutuo (en fábricas y barrios) que sirvieron de base a la organización obrera. El sindicato, antes de convertirse en «política», antes de adquirir la organización sólida y formal de un conjunto de cuerpos separados (afiliados, funcionarios, jefes) surgió como comunidad de lucha, una institución todavía no separada del trabajo colectivo dirigido a una mejora común, de una energía afirmativa que se reproducía como capacidad de conquista colectiva.

Bajo esta luz, la historia social del movimiento obrero nos impulsa al reencuentro con las raíces de la institucionalidad popular, muchas veces desencajada de los moldes teóricos de los intelectuales del socialismo. En esta historia surge una clase que se dice en plural (según oficios, tradiciones, territorios) y que solo se unifica en la lucha. La clase prende a partir de una institucionalidad y cultura populares, que arrancan donde pueden —muchas veces de las viejas tradiciones comunales—, al tiempo que rara vez responden al esquema de la «conciencia». La política, la economía y la moral se desenvuelven como los hilos entrelazados de una madeja, un espacio denso y no escindido: algo que apenas entendemos con conceptos como el de «economía moral», que propuso Thompson, frente al de economía política de los economistas burgueses.[12] En definitiva, la clase obrera fue, desde el principio, densa y abigarrada.

Pero a pesar de esta relación entre clase y comunidad, el socialismo rara vez —quizás solo cuando era el socialismo de los propios obreros— tomó la institucionalidad popular como fuente concreta de su horizonte de emancipación. La característica más destacable del socialismo intelectual, y su sorprendente continuidad desde los utópicos hasta el leninismo, responde al hecho de que este tipo de instituciones apenas aparecen como medios o instrumentos, todo lo más, prefiguraciones imperfectas de una «idea de socialismo» que nunca requiere de un registro material concreto. En ninguna de sus versiones el horizonte socialista o comunista se expresó más allá de fórmulas abstractas. Valgan aquí las comunidades ideales como los

12 E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

falansterios —imaginaciones armónicas de las relaciones industriales— o la imagen más metódica del socialismo de la Segunda Internacional, que heredó toda la socialdemocracia y que acabó por configurarse como socialismo de Estado: el gran Estado nacional elevado a rango de único heredero legítimo del proyecto de emancipación en la era de la gran industria. Incluso las imágenes más líricas del comunismo, como aquella de la comunidad universal en Marx, apenas rebajaron el nivel de abstracción. El socialismo intelectual no construyó evocaciones en las que se pudieran reconocer los rastros de las instituciones populares todavía disponibles en cada época.

La excepción, la única en el cambio del siglo XIX al XX,[13] provino de los anarcocomunistas, especialmente de Kropotkin y su poderosa imagen del apoyo mutuo que se proyectaba sobre el conjunto de la historia humana como el principio axiomático de las instituciones populares. Como hemos visto, para los anarcocomunistas decir comunismo era afirmar la comunidad; y la comunidad era la plétora de instituciones populares, de alianzas y empresas colectivas fundadas en el libre acuerdo.[14] Su claridad y eficacia residió en expresar en un horizonte racional algo que los obreros y campesinos ya conocían y hacían en sus asociaciones y sindicatos. Por eso el nuevo socialismo y las energías absorbentes de la política de Estado tendieron a empujar estas visiones, como se desplaza a un competidor, al anacronismo de una historia condenada en una era de progreso apenas interrumpido.

¿Puede entonces en los tiempos de la fragmentación social, de las comunidades frágiles —por intereses o por afición—, servirnos todavía de algo hablar de instituciones populares? Nos sirve en la medida en que estas

---

13 Sin duda hay más, los proyectos cooperativos inspirados en las ideas de Robert Owen fueron para la generación anterior apenas un desarrollo de las experiencias cooperativas que ya se estaban desarrollando. En los años setenta la «actualidad del comunismo» tomó el propio desarrollo de formas de vida y de relación, que exploraba la contracultura, como la imagen actual de la sociedad emancipada.

14 Véase de nuevo, Kropotkin, *El apoyo mutuo...*

todavía persisten y son la forma básica de cualquier proceso de autodeterminación, de construcción de un sujeto en lucha. «Instituciones populares» son las organizaciones de defensa comunitaria que blandieron la consigna boliviana de «tierra y autogobierno»; al igual que las formas de «autonomía social» con la que los zapatistas resumían el derecho al autogobierno sobre sus tierras. También son instituciones populares las cristalizaciones de movimiento sustraídas parcialmente al poder de Estado y a las formas de la empresa capitalista. Incluso en el Occidente completamente colonizado por la cultura mercantil y la estatalización de casi toda forma de vida, la institución popular perdura como constitución comunitaria en casi cualquier forma asociativa que pretenda durar y que además extienda sus áreas de intervención sobre los recursos —materiales e inmateriales— que soportan la vida de esa comunidad.[15]

La «izquierda» está particularmente mal dotada para comprender la valencia política de lo que llamamos «institución popular». La «izquierda», al igual que la mayor parte del pensamiento crítico, apenas escapa a la matriz moderna. En sus formas más acabadas, la institución popular se caracteriza por la ausencia de una separación entre lo político y lo económico. La esfera política no se comprende como la «esfera de la libertad», al tiempo que la económica tampoco remite al reino de la necesidad. La institución popular no encaja, por tanto, en las categorías liberal-democráticas. En lo «popular» no resulta posible la escisión de una esfera económica de otra política. La primera no está autonomizada de la segunda.[16] Lo político

[15] En los movimientos urbanos del sur de Europa este tipo de consolidación «institucional» viene principalmente de la mano de los centros sociales, que en su forma canónica son espacios okupados y gestionados asamblveariamente; en ocasiones con una decidida vocación de apertura como espacios de autorganización social en un sentido amplio.

[16] Se trata de la concepción tripartita de Arendt entre política, trabajo y labor, teorizada en su obra mayor, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001. Esta misma triada conceptual, pero reducida a la oposición política / economía, o libertad / necesidad, es puesta en juego en su ensayo *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Con

está comprendido en lo económico, y a un tiempo en una norma o ética colectiva. No hay separación. Los recursos tomados y administrados en común constituyen la propia sustancia y materia de la decisión política. La política —como deliberación y contraste de opiniones— está completamente integrada en la materialidad de la institución.

La ciencia económica ha tardado más de doscientos años en entender algo de la dimensión económica de lo común-popular. Solo recientemente, y a partir de los trabajos de Elinor Ostrom sobre el gobierno y las instituciones de los llamados recursos de uso común,[17] esta disciplina ha empezado a comprender la capacidad de autorganización de la «especie». La sorpresa ante esta tardía aparición de las instituciones de autogobierno (los comunes) en la «ciencia económica» —diferenciadas de las dos grandes formas de organización sobre las que ha pivotado la modernidad: el mercado y el Estado— es todavía mayor si se considera que lo común-comunal constituye el marco principal de organización de las sociedades humanas, consideradas en su larga duración. El reconocimiento de las instituciones de autogobierno sobre los recursos comunes modifica por completo la paleta de opciones económicas y el debate político sobre las mismas. Destruye, en pocas palabras, la oposición entre mercado y Estado, capitalismo y socialismo, para situar la discusión en relación con la comunidad, la autogestión y las instituciones de autogobierno.

De forma parecida a lo que ocurre en la ciencia económica, al considerar la «institución popular» bajo las categorías políticas de la modernidad, la institución popular

un enfoque histórico ciertamente dudoso, que explica la Revolución americana como revolución política y la francesa como revolución igualitaria (la desigualdad social imprime ese urgencia de la «necesidad»), repite el típico argumento que hace descender la aspiración de igualdad al gobierno de la necesidad, cuando no del terror.

[17] Merece la pena considerar principalmente E. Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México DF, FCE, 2008; y *Comprender la diversidad institucional*, Oviedo, KRK, 2013. También en referencia a las economías digitales la edición de H. Carlotte y E. Ostrom, *Los bienes comunes del conocimiento,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

resulta anómala. Las instituciones populares no se definen por su mayor o menor condición democrática, sino porque en ellas lo que normalmente llamamos democracia —la representación, un ámbito deliberativo descarnado de la decisión directa, la formación de lo universal en el Estado— no tiene lugar. La institución popular es una afirmación concreta, que tiene su fuerza en su particularidad, no en un principio presuntamente universal. Las instituciones populares no tienen cabida sino engarzadas y confundidas en comunidades populares concretas. Su razón reside en la vida colectiva, en la gestión cooperativa de un recurso considerado común. En estas, el ámbito político no está separado de la necesidad. El recurso determina la propia existencia de la institución definida como empresa conjunta. Por eso, al menos históricamente, las instituciones populares se confunden en lo prepolítico. Tienden a ser consideradas bajo el prisma de las comunidades arcaicas y en descomposición, en las que lo político —como deliberación y decisión— aparece engullido en un conjunto de normas consuetudinarias.

También por eso, la institución popular se define en un terreno radicalmente distinto al de la democracia liberal y a las formas de administración de lo «común» por el Estado. La dupla mercancía / Estado, mercado / público ha empujado las instituciones populares a una eterna relegación al pasado premoderno. La formación del Estado moderno, en tanto monopolio de lo político, condena las instituciones populares al exilio —fuera del terreno de lo político— o tiende a convertirlas en prolongaciones de su propia administración. Pero la persistencia de lo común-comunitario se debe curiosamente a su propia eficacia en terrenos donde el mercado y el Estado fallan de forma repetida.

Esta oposición entre Estado y comunidad es pareja a la de universalidad / particularidad, o en términos políticos a la de soberanía / contrapoder. No en vano, la guerra del Estado contra «lo popular», contra la comunidad, se ha declarado bajo el pretexto de la «particularidad» de lo comunal popular. La institución popular se presenta como límite y obstáculo a la universalidad estatal. El Estado

empuja así lo comunal bien a la marginalidad impolítica, bien a la resistencia. El ocultamiento del carácter político de lo común está implícito en la consolidación del Estado moderno. La resistencia a este proceso constituye, a su vez, la base del anarquismo espontáneo y popular, opuesto al Estado, y también a las formas de democracia «ciudadana» (liberal-representativa) que solo tras un siglo y medio de enfrentamientos lograron asimilar y pulverizar las viejas formas de autonomía popular. La liquidación de la comunidad, nunca completa, requiere por tanto de la expansión del Estado, hasta el punto de que el Estado fagocita a la comunidad: la destrucción de la segunda es la condición de expansión del primero. Paradójicamente la comunidad —ya sea su vacío o en calidad de amenaza y alternativa— ha terminado por constituirse en el motor inmanente del proceso de estatización.

Se puede concluir, por el momento, que la «política de parte» perdura a través de la fundación de instituciones populares, enfrentadas o al menos sustraídas parcialmente a la dupla mercancía / Estado. En la medida en que los sujetos populares adquieren consistencia institucional, sus demandas, y sobre todo sus propias instituciones, son irremisiblemente acusadas de particularismo, de «egoísmo de parte». Los monopolios del Estado rechistan, de este modo, contra lo que consideran una amenaza. Pero no se puede negar que la institución popular es siempre una forma particular. Su modo de extensión —la forma en la que genera «solidaridad material»— tiene poco que ver con el deseo de ocupar el Estado, de generar una nueva forma universal común. Su eficacia se basa en el ejemplo. Su método reside en la reproducción asimétrica de nuevos procesos de autodeterminación, siempre particulares y siempre sujetos a un contexto singular. La propuesta «universal» de lo «comunitario popular» es por eso del todo concreta y, a la vez, múltiple. Lo común no corresponde con ninguna forma de monopolio de lo político, de centralización del poder, sino con su descentramiento radical en una infinidad de formas diversas. La política de parte es, por eso, la política de los contrapoderes.

13. La figura del contrapoder

La figura del contrapoder ha tenido una permanente mala prensa en la tradición revolucionaria. Entendida en ocasiones como renuncia al poder del Estado —y por ende a la propia idea de revolución— fue considerada infantil, o peor, sospechosa de complacencia con el pluralismo político de matriz liberal. Demasiado próximas a la caricatura, estas críticas no dejan, sin embargo, de apuntar sobre ciertos problemas.

En la tradición inaugurada por la Revolución rusa, esto es, en todos los derivados del leninismo, la idea del contrapoder tenía un pequeño lugar en el campo de la estrategia revolucionaria. Era la forma del poder obrero en el momento decisivo, en el clinamen revolucionario. Se trataba, no obstante, de un «momento», no de una forma política estable. Cuando los organismos revolucionarios de clase empezaban a disputar el poder de Estado, estos se constituían como contrapoder, en la jerga leninista como «doble poder». La tragedia de este nuevo poder, separado y contrario al viejo poder de Estado, consistía en que estaba condenado bien a imponerse sobre los aparatos del Estado burgués, bien a ser liquidado por el viejo orden.[1]

[1] A este respecto se pueden leer algunos textos ya tempranos de Lenin a partir de abril-mayo de 1917; también el conocido trabajo de Trotsky, *Historia de la Revolución rusa,* 2 vols., Madrid, Sarpe, 1985.

La situación de «doble poder» se consideraba transitoria, un resultado obligado en la coyuntura del «empate catastrófico», en las tablas temporales que a veces se producían —la Revolución rusa había establecido «el modelo» para toda revolución posterior— en la lucha encarnizada entre revolución y contrarrevolución. De forma consecuente, el poder de clase solo adquiría valor político en tanto se definía como un Estado embrionario, un Estado en potencia.

Esta concepción de la revolución, que inscribía el «doble poder» como momento decisivo previo a la sustitución del sujeto que sostenía el poder de Estado, era congruente con la teoría del partido de la revolución. En el marco del marxismo leninismo el partido tenía la función de imprimir una dirección adecuada en el curso de los acontecimientos, especialmente en cada uno de los momentos decisivos. Su éxito se medía en la consecución de la «toma del Estado». Sin ambages, el boliviano René Zavaleta escribía «sin partido puede haber consejos obreros, pero no una revolución».[2] La importancia del partido residía en su constitución simétrica respecto al poder de Estado. De una forma más exacta —y desde luego consciente de la profundidad histórica del proyecto— el juego político no era sino el enfrentamiento entre dos formas de Estado. Valgan, en este sentido, los fragmentos de Gramsci en los que el príncipe moderno se prefigura en el partido fundador de un nuevo Estado:

> Se ha dicho que el protagonista del nuevo Príncipe no puede ser en la época moderna un héroe personal sino que debe ser el partido político, es decir, en cada caso y en las diversas relaciones internas de las diferentes naciones, el partido político determinado que se propone fundar un nuevo tipo de Estado (y ha sido racional e históricamente fundado con este fin).[3]

[2] René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile,* México DF, Siglo XXI, 1974.

[3] Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno* [extractos de los *Cuadernos de la cárcel*], Madrid, Público, 2009, p. 99.

La revolución se presentaba, por tanto, como un enfrentamiento entre dos soberanías contrapuestas. Un conflicto entre dos legitimidades, dos formas estatales, que resultaban mutuamente excluyentes. La concepción dura, leninista, de este enfrentamiento convertía la soberanía del Estado obrero en un verdadero agujero negro de energías políticas. Incluso antes de la conquista del poder de Estado, el partido se debía constituir como una forma paraestatal y soberana. De nuevo en las palabras del boliviano: «Para el militante revolucionario la soberanía no está en el Estado sino en su partido; el partido es el lugar donde se espera y se prepara la destrucción de la soberanía opuesta a él».[4]

En este marco, no hay escapatoria posible frente a la noción moderna del Estado y su atributo fundamental, la soberanía. La política revolucionaria estaba condenada a una difícil disyuntiva. O bien persistía con una violencia crudamente schmittiana, que por astuta que fuera estaba condenada a enfrentar una situación de guerra civil. Esta confrontación debía terminar necesariamente en la sustitución del sujeto de la soberanía del Estado o en la liquidación del poder revolucionario para-estatal. O bien admitía una suerte de doble rasero que, de un lado, todavía hablaba con la lengua de la revolución; y de otro, esa misma revolución quedaba pospuesta en la negociación práctica con el adversario, en la convivencia y la aceptación de unas normas comunes. Este compromiso concluía en lo que normalmente llamamos democracia.

«Reforma o revolución» era en última instancia la alternativa política. Apenas quedaba un margen estrecho para una posición que pertenecía menos a la concepción leninista de la revolución que a la jacobina. Esta vía puede comprenderse con el término «democratización». La «democratización», o más propiamente el «proceso de democratización», se ha descrito como una secuencia de revoluciones políticas parciales dirigidas menos a la sustitución del poder de clase burgués, que a la perfectibilidad del Estado democrático como forma incluyente de todo el pueblo. Nótese bien que esta posición a medias

[4] René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina...*, p. 62.

reformista, a medias revolucionaria, ponía por delante la revolución democrática antes que la revolución comunista. Era por eso jacobina antes que marxista.

El marxismo como ideología y como práctica trató de conciliar ambas posiciones —a la postre heterogéneas[5]— en un esquema de fases: primero la revolución democrático-burguesa, revolución eminentemente política, dirigida a cambiar el sujeto de Estado, a desprenderle de sus atributos feudales y absolutistas; luego la revolución socialista, dirigida a instaurar la dictadura comisaria del proletariado, primer paso en la transición al comunismo. Este esquema evolucionista, por contradictorio que resulte debido a su aparente rigidez, dotó a los partidos de tradición marxista de una enorme flexibilidad estratégica, en contextos y situaciones históricas casi siempre dispares. De hecho, constituyó la única forma histórica capaz de dotar de cierta elasticidad a la oposición entre reforma y revolución.

En un sentido o en otro, esta concepción política condenaba a la «política de parte» ya a la insignificancia, ya a la ardua tarea de constituirse como el lugar de lo universal. En la tradición revolucionaria, la recusación práctica y permanente de los monopolios de Estado quedaba reducida a una opción imposible, una ingenuidad o un anacronismo. En la imaginación moderna no cabía la figura del contrapoder. Este recordaba demasiado a la vieja poliarquía medieval, a la idea de múltiples poderes (soberanías) superpuestos.

---

[5] La investigación sobre esta discontinuidad entre las nociones de revolución democrática y revolución comunista merecería algo más que la breve mención de este párrafo. Se trata de la hipótesis contraria a aquella sostenida por todo el pensamiento de la restauración contemporánea en torno a la unificación / comparación de la revolución francesa y de la revolución bolchevique, y a la postre entre revolución y terror. Esta tesis ha sido desarrollada de forma ejemplar por el historiador francés François Furet e impregna buena parte del pensamiento contemporáneo. Véase François Furet, *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2016; y su más clásico *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo* xx, México, fce, 1996.

Curiosamente el pensamiento liberal, mucho más familiarizado con el manejo del Estado, que no a la identificación con el mismo, resultó más pragmático a la hora de elaborar una noción del poder de Estado. En el pensamiento liberal, el Estado es sobre todo una pantalla en la que impacta un campo complejo de intereses y poderes diversos, a veces sustancialmente autónomos al propio Estado. Su idea del poder es la de un pluralismo subyacente, que en sus versiones más consecuentes resulta incompatible con la unicidad de la soberanía estatal.

La izquierda, en cambio, compartió desde su origen —cuando aparece como metáfora topográfica: los de «la izquierda» en la asamblea francesa— la idea moderna del Estado. Idea progresiva que celebra la unificación del poder de Estado frente a la fragmentación «feudal» de la soberanía. Caso de no confundirse con el socialismo en general —en tanto movimiento social hecho por y para los trabajadores— y menos aun con movimientos como el feminismo o el movimiento negro, la izquierda ha sido siempre estatista. Su constitución es fundamentalmente relativa al Estado, parafraseando a Gramsci, portadora de una particular «idea del Estado». A esta identificación con el Estado debe también la multitud de sus fracasos a lo largo de su historia. Pensar la política más allá del Estado es, por eso, pensarla más allá de la izquierda. Este ejercicio de desidentificación con el Estado nos devuelve de nuevo al problema de la «política de parte», de la política que proyecta las potencias de la parte. Merece, por eso, recuperar tradiciones de pensamiento consideradas excéntricas o al margen de las corrientes principales de la izquierda.

En una posición indefinible de acuerdo con los cánones de las disciplinas tradicionales, en realidad a caballo de las vanguardias artísticas, pero con una clara vocación antifascista, Bataille escribía, en los años treinta, las primeras nociones acerca del «gasto», lo que llamaba el «gasto improductivo». En las sociedades capitalistas —decía— la utilidad ha terminado por ser un principio imperativo. La división entre lo útil y lo improductivo determina el campo social. A un lado, discrimina lo «homogéneo», aquello que sirve a la totalidad de lo social. Lo «homogéneo»

capitalista queda definido por la «conmensurabilidad», la utilidad medida como valor en unidades de equivalente universal, dinero. Al otro, está aquello que aparece desencajado, que resulta improductivo en términos de utilidad y que, a su vez, resulta constituyente de una nueva «heterogeneidad» social. Lo útil y lo improductivo, categorías sociales que Bataille desprende de toda la historia de la humanidad, han retornado como determinaciones de la sociedades modernas.[6]

Bataille emprende una particular apropiación del Marx de la mercancía y de la doble dimensión de valor de uso y del valor de cambio. Al pasarla por la teoría del don de Marcel Mauss[7] y por la noción antropológica del *potlatch*, la «parte maldita», el gasto improductivo, queda referido como privilegio de los nuevos parias, los pobres modernos, los obreros.[8] De forma explícita, su lectura estaba dirigida a reconocer las potencias de esa «parte heterogénea» llamada movimiento obrero. En un arrebato escribe: «La lucha de clases se vuelve la forma más grandiosa de gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos».[9]

Como Bloch antes,[10] el marxismo de Bataille actualiza la figura de los primeros cristianos y de los viejos movimientos milenaristas. Y repite con ellos la consigna de Cristo: «Vine para dividir no para reinar». La política de parte, de

---

[6] Este es el argumento de su principal trabajo *La parte maldita,* Barcelona, Icaria, 1987.

[7] Véase Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas,* Buenos Aires, Katz, 2009.

[8] Véase George Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

[9] George Bataille, *La conjuración sagrada...*, p. 129

[10] Es conocido el interés de Bloch por la actualidad del milenarismo y el pensamiento mesiánico, por ejemplo tal y como aparece en *El principio de esperanza,* Madrid, Trotta, 2016. Pero quizás merezca más la pena citar su trabajo acerca del propagador mesiánico de la consigna «Omnia sunt communia», con la que los campesinos rebeldes evocaban a los primeros cristianos durante las décadas de 1520 y 1530: *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Antonio Machado, 2002.

la «parte maldita» diría Bataille, se muestra aquí en su entera positividad como gasto y afirmación. Al recuperar su principal propuesta para esta época, aquella de la figura del acéfalo —el sin cabeza—, se desprende una política original y que difícilmente encaja en las formas de la izquierda. El acéfalo, o también la sociedad policéfala, es la metáfora de una sociedad que se ha desprendido de la quietud de Dios, que se afirma como comunidad *sin jefe*, como tragedia también de la imposibilidad de su unificación.[11] En Bataille, parece, se vislumbra la posibilidad de una política de la unilateralidad, una política que no requiere mediar con la «homogeneidad social» y que se desprende como pura autodeterminación, puro gasto improductivo.

En fechas más recientes, y en el marco de un combate diferente, esta vez contra el fin de la política o la postulación apenas encubierta de la despolitización de las sociedades contemporáneas, Jacques Rancière ha planteado también la política de parte como la cuestión central de la democracia. Su aproximación proviene igualmente de un desvío de las categorías modernas. Y una vez más, el centro de su reflexión parece situarse en la escisión política que funda lo que él llama democracia.

El objeto de Rancière se cifra en romper «la gran aspiración de la oligarquía de gobernar sin pueblo, es decir, *sin división del pueblo;* gobernar sin política».[12] La paradoja del pueblo de Rancière, y con ella la del gobierno del pueblo —lo que llama democracia—, es la de la división. La democracia consiste en el derecho a

[11] Véanse sus textos de la década de 1930, textos de combate contra el fascismo y de experimentación literaria con este tipo de figuras. Valga por ejemplo esta cita: «La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad bi o policéfala que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante aunque limitada a las formas más ricas. La dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter acéfalo de la existencia, ya que el principio mismo de la cabeza es reducido a la unidad, *reducción* del mundo a Dios». Véase de nuevo: *La conjuración sagrada...,* p. 184.

[12] Jacques Rancière, *El odio a la democracia,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006 [2000], p. 115.

escindirse y a expresarse de forma escindida. Frente a la despolitización de lo político —la presunta secularización de la política— que en los lenguajes de la gestión se identifica con los términos colaboración y gobernanza, y en el fascismo con la pasión violenta por la unidad nacional y racial, la política para Rancière es principalmente constitución de parte. «La democracia —escribe— es la comunidad de partición, en el doble sentido del término: pertenencia a un mismo mundo que solo puede declararse en polémica, reunión que solo puede realizarse en el combate».[13] Existe por tanto un doble juego de división y reconciliación, de separación y encuentro, que se resume en este concepto de partición.

Rancière piensa a partir de dos categorías: policía y política.[14] La policía se distingue, sin embargo, de la labor represiva de la «baja policía». Tomando a Foucault en su particular genealogía del término, la policía es señalada como la instancia de gobierno que se ocupa de la población, de su felicidad, de su contabilidad. La policía es aquella instancia que pone a cada cual en su sitio, que reproduce una determinada distribución de los cuerpos, así como de los modos de hacer y decir. La política, en cambio, compete a la «parte de los sin parte», a aquellos que no tienen parte en lo común de la comunidad, de una forma típica, los pobres.

La política tiene que ver, además, con la formación de sujetos, de forma más precisa con lo que Rancière llama subjetivación. Los sujetos se forman en la distancia entre el lugar que les asigna la policía —como la identidad del productor consumidor o de la mujer esposa y madre— y su ausencia de parte en lo común de la comunidad. «Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento de la naturalidad de un lugar», escribe.[15]

---

[13] Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007 [1990], pp. 73-74.

[14] Para el desarrollo de estas categorías, véase principalmente J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

[15] Ibídem, p. 53.

Rancière insiste en apuntar al partido de la oligarquía como el partido de la antipolítica, y a la política democrática del consenso —con su eterna multiplicación de las partes en la forma de «afectados» e «intereses»— como la forma de la antipolítica moderna. La «política», identificada con el «partido de los pobres» o los «sin parte», surge como negación de la «contabilidad de las partes», como desorden en el orden de la distribución de los cuerpos, de las formas del decir y del hacer. Rancière, sin embargo, no termina de proponer una exploración positiva de la «política» como comunidad parcial —efectivamente contrapuesta a la comunidad policial universal—. La subjetivación política, la formación del sujeto, se deduce en referencia a la igualdad prepolítica de todos los seres parlantes, «igualdad vacía». La construcción operativa y efectiva del sujeto político no supone mayor lugar en su reflexión.[16]

En Rancière, la reflexión particular sobre el Estado como el lugar de lo común-universal, esto es, del Estado como policía *par excellence*, no requiere por tanto de mayor desarrollo. Sin duda, no se trata, tal y como él señala, de identificar al Estado con una instancia meramente represiva. La policía es siempre un orden molecular, interno y constituyente de todos los integrantes de la comunidad, lo que además es propio de la doble dimensión de toda institución social. La cuestión reside en que esa interiorización del «orden de las partes» que caracteriza a la policía, supone también la interiorización del Estado, la aceptación de su monopolio sobre lo común. Este monopolio estatal de lo político es el garante de la antipolítica que define Rancière; al menos si atendemos a la figura del Estado liberal, que progresivamente va inscribiendo las demandas de los sin parte (obreros, mujeres, minorías) y así los convierte progresivamente en aparatos de Estado.

Desde esta perspectiva, el contrapoder se presenta como la persistencia de la política frente a la policía. La política de los «sin parte» si quiere perdurar, si no quiere

[16] Salvo quizás en su primera obra de entidad, J. Rancière, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

ser una demanda efímera, requiere de algo así como una forma de «no reconciliación» en el Estado-comunidad. Esta renuncia a una integración completa en lo común estatal es lo que hace de este tipo de política algo siempre incompleto y al mismo tiempo proyecta al contrapoder como la figura por excelencia de una política sin término.

El contrapoder expresa, en definitiva, una voluntad de persistir: «nosotr*s somos, nosotr*s existimos» frente a la ficción de la totalidad que el Estado presupone. Se define como una institución política particular de un sujeto particular. Por eso, también, decir contrapoder es decir autodeterminación: formación de sujetos —o si se prefiere procesos de subjetivacion nuevos y anómalos—, autorganización de segmentos de vida que adquieren formas políticas propias. El contrapoder se constituye como una forma política inmanente, un poder social organizado, y a la vez una forma que no encaja en las mediaciones estatales, mediaciones de integración como la representación, el partido, las formas electorales, etc.

Esta política de la escisión apenas resulta asumible por la política moderna. Ciertamente a veces se atisba la sombra del contrapoder en la tradición revolucionaria, dentro de sus particulares antagonismos: pueblo / oligarquía, obreros / burgueses. Pero solo por un momento. La distancia acaba por mostrarse en la relación que la política moderna guarda con el Estado en tanto lugar de lo universal. Justamente, en la medida en que el contrapoder se conforma en la escisión respecto a lo universal estatal, constituye una negación corrosiva de la ficción de la soberanía, pero también de la idea de una reconciliación final en un nuevo universal positivo; final que subyace a la idea de revolución.

La figura del contrapoder nos conduce así una vez más a la naturaleza bélica de la política, a la ausencia de una cesura entre guerra y política. Asociación negada por el vértigo que suscita. Y temor suscitado por la sospecha de que por debajo de la ficción de la soberanía se está siempre al borde de un derrumbe interno. La persistencia de la guerra civil remite al problema del principio último sobre el que se pretende fundar todo régimen político (todo

Estado) y que por arte de su propia capacidad autolegitimante neutralizaría las fuerzas de la división social. Esta noción de la política como guerra nos recuerda la investigación de Foucualt sobre el origen del discurso histórico político, y que le empujó a ensayar una particular defensa del «historicismo». Así expresaba Foucault esta imposibilidad de separar guerra y política: «La política es la constitución de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra».[17]

La política moderna se desarrolla de este modo, en la guerra, pero también en un continuo exorcismo de la guerra interna. Tal es el origen de la ficción moderna del pacto de soberanía en cualquiera de sus versiones (Hobbes o Rousseau). Tal fue también la gran preocupación de Karl Schmitt, cuando se enfrentó a la «guerra civil» de su tiempo. Su particular concepción de la dictadura era la de una síntesis nueva entre sociedad y Estado, punto primero de la revolución invertida, de la revolución conservadora. Incluso la democracia representativa, la «democracia tal cual es», que escenifica la escisión social en la forma de partidos e intereses, apenas puede considerarse, en la mejor de sus versiones, como una teatralización del conflicto dirigida a producir una sustancial despolitización de las sociedades divididas.

A este miedo a la política como guerra, que es también pánico a una división que se sospecha irreconciliable, tampoco escapan aquellos que con mayor saña han propugnado la guerra social. Paradójicamente, el mito de

[17] Véase M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2017, p. 25. También merece la pena revisar el curso en el que se cementaron buena parte de las tesis que luego quedaron escritas en *Vigilar y castigar*. En las clases impartidas en 1971 se lee: «La guerra civil es el estado permanente sobre cuya base pueden y deben comprenderse unas cuantas de esas tácticas de lucha de las que la penalidad es precisamente un ejemplo privilegiado. La guerra civil es la matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias de poder y, por consiguiente, también la matriz de las luchas del poder y contra él». Michel Foucault, *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*, Madrid, Akal, 2018, p. 31

la revolución se ha alimentado de la ficción del Estado y de la soberanía, más concretamente de la aspiración a su realización virtual, frente a su incompletud actual. La revolución ha sido el último exorcismo de la idea de una completa identificación entre Estado y sociedad. A fin de cuentas, la promesa del acontecimiento revolucionario es la de un tiempo de excepción que culmina en una gran reconciliación. El pueblo al fin reencontrado y reconocido como poder del Estado. La clase fundida en la totalidad universal del Estado, convertida en «Estado de todo el pueblo». Incluso en aquellas versiones de la revolución más libertarias o anarquizantes, la liquidación del Estado en el proceso revolucionario debía dar lugar a una política armoniosa y extraña: una política que desaparece como arena y conflicto y se transforma en mera administración, simple «gobierno de las cosas». La visión antipolítica de la modernidad, aquella de un gobierno técnico y racional, de acuerdo con la expresión de Saint-Simon, impregnó al socialismo. Su utopía propugnó también el fin de la guerra, de la guerra civil.

La política del contrapoder parte pues de una premisa difícil de asumir: la desesperanza acerca del final de la guerra que funda la política. Su presunción no descansa en la promesa de un final. Ni hay ni podrá haber una sociedad que no esté articulada sobre relaciones complejas de poder y dominio. La apuesta no es así tanto la de una reconciliación, como la de una fundación. La política del contrapoder se realiza en la fundación de nuevos y múltiples poderes políticos. Poderes que surgen desde abajo, de los procesos anómalos de subjetivacion que según Rancière desbordaban a la policía, haciendo la cuenta de los sin parte.

Esta política del contrapoder no se asimila, sin embargo, a la concepción schmittiana del choque de los partidos totales y de las nociones de amigo-enemigo. En la idea de contrapoder está inscrito el antagonismo: antagonismo con el Estado, con la política del capital, con otros contrapoderes. Pero su forma, que ciertamente corresponde con la de la guerra civil, no es aquella de la muerte y el exterminio implícitos en la noción del enemigo absoluto de Schmitt. La política del contrapoder responde a una

geometría dinámica, que se escurre a cada ocasión en nuevas formas de antagonismo y conflicto, y que se sabe durable. La guerra se asemeja así a un juego de guerrillas participada por bandos móviles.

Guerra, por tanto, pero una guerra atenuada, sometida a códigos reglados, a formas civilizadas, según expresión reciente de Mario Tronti.[18] Este es seguramente el único sentido positivo que cabe dar a la palabra democracia. Casi podríamos decir que la política fundada en el contrapoder responde a un doble proyecto: de civilización de la guerra (conflicto sin muerte) y de reactualización constante de esa misma guerra.

Tal pacificación de la guerra como política y a la vez tal celebración de la política como guerra, implica un trabajo continuo sobre el Estado. En tanto monopolio de la violencia, el Estado es una instancia que no puede ser derrotada. Cualquier agresión o crimen contra el Estado es respondido con una reacción simétrica y mayor por parte del mismo. En la guerra, así definida, no hay posibilidad de derrota del Estado más que por medio de una fuerza militar mayor que la del propio Estado. La equivalencia bélica de la lucha contra el Estado nos devuelve al siglo xx, a la formación del partido-Estado y de la soberanía alternativa. La apuesta no puede ser esta.

En el marco de la formación del contrapoder, el modo de enfrentar al Estado no parte de la construcción de un poder simétrico y opuesto, otro poder-Estado. Al Estado se le descentra y se le cerca, se le limita y se le «civiliza». El contrapoder prefigura una relación distinta con el Estado. Niega la pretensión estatal de la totalidad, no tanto por medio de la fuerza armada, cuanto de la revelación de su ficción como constitución común-universal. En cierto modo, la fuerza del Estado es también su debilidad, y esta se muestra en el lugar más evidente: el de su presunto monopolio de lo universal. Por eso la política del contrapoder

[18] Véanse, sobre todo, los materiales de revisión de la política del siglo xx contenidos en *La política contra la historia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2016. También *El enano y el autómata. La teología como lengua de la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

no es una política de sustitución de una forma de Estado por otra más legítima, «más universal». Es sobre todo una política de aislamiento del Estado, de reducción del Estado a un perímetro pequeño y regulado.

Considerado desde esta perspectiva, la acusación más corriente es que el contrapoder constituye una política negativa y particular, mero resistencialismo que corresponde con la ausencia del gran sujeto: la falta de lo común universal. Y efectivamente, se trata de un argumento con base: el contrapoder no responde con un programa alternativo a la gran crisis actual, ni con una forma de Estado más democrática, más representativa, más universal. Su política es positiva, en tanto descansa en la fundación y afirmación de poderes sociales hoy capitulados y encerrados en las distintas formas de mediación de Estado (representación, partidos, derechos). Como tal, el contrapoder no se define como una contraparte del Estado, ni siquiera como un contrapeso en el Estado, sino como autodeterminación positiva (no-Estado) y como constitución de sujetos autónomos y conflictivos (anti-Estado). Ninguna de las fórmulas de la división de poderes dentro del Estado refleja, siquiera de modo aproximado, la afirmación sencilla y simple del contrapoder: la autodeterminación de una parte de la sociedad, por parcial que esta sea.

El contrapoder es, por todo ello, afirmación práctica, afirmación militante y afirmación particular. En tanto tal, no es una nueva teoría, cuanto otra política: política práctica y que solo en la práctica encuentra su verdad. En última instancia, el contrapoder es una estrategia de reconstrucción de la política en la descomposición del Estado y de su pueblo (la clase media). Y es, por eso, la forma de la revolución, cuando la revolución —el gran momento de inversión histórica— ha perdido la fuerza de los viejos mitos.

A modo de epílogo. Por una política de clase

Política de parte / Política de clase

Mencionar la palabra «clase» se había convertido en un anatema, síntoma de una melancolía patológica. La acusación se extendía por igual a los lenguajes de las ciencias sociales, bien provistos de sus propios arsenales sustitutorios, y a los de la política institucional. En esos mundos, en esos universos conceptuales, cualquier fractura tenía la forma de un fractal. Cada unidad, aparentemente acabada, podía a su vez descomponerse en cristales de forma idéntica, pero de tamaño más pequeño. Cualquier fractura era, por tanto, no decisiva: todas ellas integrables en la institución política, provista de una elasticidad infinita. La diferencia se convertía en distancia pero no en ruptura.

Afortunadamente ese tiempo acabó. Hace años, décadas ya, que se viene recuperando una lengua más bronca. En el conflicto reciente y con la formación de nuevos sujetos, hemos sido devueltos a la política propiamente dicha.

Existe un vínculo estrecho entre la política en sentido moderno y su relación con la clase, o lo que aquí llamamos «política de parte». El motivo de este texto es analizar ese vínculo, no (o al menos no solo) en los contenidos abstractos de su articulación conceptual ni en el recorrido histórico, que se despierta a mediados del siglo XVIII, y

que en este libro se ha probado para el siglo xx. Más bien se trata de recordar su valor vivo para esta época en la que se quiere volver a hacer política (política en el viejo sentido), pero en la que las categorías y las realidades se han vuelto mucho menos claras, menos inteligibles.

Aquí nos vale con hablar de clase de la siguiente manera: la clase es la forma del sujeto —no de todos los sujetos, pero sí del sujeto central de la era de las revoluciones— de la política moderna. Ninguna de las grandes ideologías de los siglos xix y xx existiría sin una estrecha relación con la clase. Ya sea como afirmación en tanto realidad colectiva y determinante (anarquismo, socialismo, comunismo), ya como negación en favor de los individuos (liberalismo), ya en su superación en entidades propiamente metafísicas (los distintos nacionalismos, incluido el fascismo), la clase constituye el sujeto a afirmar o a expurgar en la historia moderna. Y por supuesto la clase experimenta también otra forma de negación, esta vez interna, protagonizada por sus teóricos, que tienden a considerarla más allá de sí, transformándola en fetiche conceptual de sus peleas.

Valga decir, por el momento, que la clase es ideología, justamente y nada más que el relato, casi siempre mítico, que acompaña a un conjunto caótico de prácticas sociales. Y sin embargo, la clase no es solo una «idea», un concepto de la teoría política, o mucho menos un término sociológico.[1] La clase es política: una práctica. La clase se conforma sobre todo como movimiento; antiguamente se diría movimiento obrero. De hecho la clase no existe más que en tanto movimiento: conflicto, autoafirmación, instituciones propias.

La clase se resuelve como una forma política, un «hacerse» inacabado de alianzas, que se efectúan y validan una y otra vez, un *making* [formación] por retomar la

---

[1] No interesa aquí el enfoque sociológico que comparten, por igual, marxistas, weberianos o más modernamente los epígonos de Bourdieu. Aquí la clase, o más específicamente lo que se llama política de parte, es tomado como un concepto político o, lo que es lo mismo, como un término que pretende tener una proyectualidad política explícita.

propuesta de E. P. Thompson.[2] La clase no es, por eso, exigente en su composición. No se encuentra en un segmento laboral aislado, como podrían evocar sus figuras antiguas —los mineros o los metalúrgicos—, o en términos más amplios, la clase obrera industrial. La clase es «formación»: proceso complejo de alianza de heterogéneos, de traducción de lenguajes, de composición común.

De hecho, la historia del movimiento obrero está hecha en las condiciones extremas de una movilidad de masas, de una heterogeneidad radical. Nada menos histórico, y menos estimulante, que la imagen de la clase identificada con sus estertores fordistas: los hombres blancos, hechos en el trabajo industrial y el barrio obrero de EEUU y Europa. Propongamos, para empezar, imágenes más vivas: las asambleas de los *woobblies* de los años diez y veinte del pasado siglo, la forma múltiple y compleja de estos encuentros en los que se recurría a cuatro o cinco lenguas —inglés, alemán, polaco, italiano...— y que sin embargo no impedían concurrir en un sentido y una acción comunes. Recordemos más recientemente las huelgas de los trabajadores migrantes en los campos del sur de Europa y también sus asambleas multitudinarias y multilingües. Echemos un vistazo a la historia del movimiento obrero ruso, antes de la revolución, a las asociaciones de campesinos venidos de toda Rusia y convertidos en obreros industriales, a sus formas mancomunadas (los arteles), a la formación de los barrios obreros de Moscú y San Petersburgo, a sus incipientes asociaciones sindicales. O también a los trabajadores «meridionales» recién llegados a Barcelona que ingresaban en masa en la CNT. O la multitud de biografías de obreros revolucionarios en las primeras décadas del

[2] Repetimos aquí la figura de Thompson de la formación (*making*) de la clase obrera. Este «hacerse» clase, a través de tradiciones previas (como el inglés nacido libre o el radicalismo británico) y en los entornos de un artesanado radicalizado, se produjo antes de las concentraciones de la gran industria, que de forma característica definen las «condiciones objetivas» para la formación de la clase obrera. Véase E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012 [1963].

siglo xx, hechas de migración y movilidad y en la que se «cambiaba de país como se cambiaba de calcetines».[3]

La clase es, sobre todo, constitución común, pero en las condiciones de movilidad y cambio impuestas por un mundo que no se detiene. Es poco lo que en ella está prefigurado y, a pesar de todo, poco lo que viene determinado por una realidad sociológica o económica. Por eso la clase aquí referida no es exactamente ni la del «Marx sociólogo» —determinada en relación con los medios de producción— ni la del Weber de la «acción social» —que se define como «oportunidades» o forma de vida—. La clase en términos históricos, y por tanto políticos, es otra cosa, algo en lo que casi todo es invención.

Y sin embargo la clase tiende a estabilizarse. La clase no existe en el continuo flujo de una historia siempre puesta a cero. Su institucionalización parece al mismo tiempo su fuerza y su condena. No existe clase sin una memoria, aun si esta arranca de los tiempos míticos en los que no existía la clase (por decir, con Thompson, como «memoria de los ingleses nacidos libres»). Tampoco existe la clase sin sus instituciones: sus asociaciones, sus formas pautadas de solidaridad, su economía moral, sus ritos, sus cooperativas, sus sindicatos e incluso sus partidos, que han resultado ser la institución más contradictoria de la clase. En este sentido, la clase ha construido su propio derecho, que no se puede confundir con el derecho de Estado. La clase al institucionalizarse, al constituirse, genera sus normas de administración de los recursos, aunque tales recursos no sean mucho más que las relaciones comunitarias extendidas al margen de los tiempos del trabajo.

La clase se comprende por tanto como un proceso acumulativo hecho de una experiencia que se realiza como experiencia común. Su autoconstitución es correlativa a

3 La expresión es de Víctor Serge, en sus *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Veintisiete Letras, 2011. La biografía de Serge es una entre tantas de una generación para la que la militancia fue el motor central de sus motivaciones, y en las que esa militancia, las migraciones globales del periodo y la oleada revolucionaria global de 1917-1936 formaron una particular unidad.

su narración vivida y experimentada de forma práctica. La clase a veces ha requerido y ha exigido teoría de clase. Por lo general, teoría encargada a expertos y a intelectuales, los mismos que muchas veces han acabado por gobernar la clase —esta es la historia del marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional—. En algunas ocasiones, sin embargo, esta teoría ha sido el resultado de una reflexión consciente y directa que surge a borbotones de la propia lucha, como ocurriera con el sindicalismo revolucionario. Sea como sea, aquello de lo que la clase no puede prescindir es de un relato propio, que es un relato práctico, una memoria de acontecimientos a veces épicos y a veces no tanto —luchas, huelgas, incluso insurrecciones y revoluciones—, y una afirmación constante de sí en tanto sujeto diferenciado: «nosotros, nosotras».

Nada hay así más ridículo que invertir la flecha de la «formación» de clase y considerarla un efecto de la teoría: la clase como efecto que se impone gracias a la mediación efectuada por ideólogos.[4] Históricamente solo cabe decir que la teoría va después de la clase, la antecede en varias décadas de práctica social histórica y concreta. Los Owen, los Proudhon, luego los Marx y los Bakunin, hablaron de la clase: de una invención social que se había efectuado al menos dos generaciones atrás, entre los obreros y artesanos proletarizados de las décadas de 1810-1830. La teoría va detrás de la práctica, como un perrillo pastor que rara vez encuentra su rebaño. La historia de la clase es, al fin y al cabo, la historia del asalto de las prácticas sobre su corsé teórico. Ningún privilegio a la teoría.

La clase se instituye como forma de la política cuando esta no se clausura en la forma de lo político. En el capitalismo existen al menos dos modos de la política. La política que gira alrededor del Estado: la política del «poder» y del gobierno. Sus parámetros son los de la pugna de camarillas en las monarquías absolutas, la de los partidos de notables y la revolución en la época gloriosa

[4] Bourdieu, el sociólogo, se expresó así en más de una ocasión. Lo presentaba como un proyecto de investigación, algo así como el efecto Marx en la formación de la clase.

del liberalismo, la de los partidos de masas y su competencia electoral en la expansión del sufragio, la de la toma del poder y el enfrentamiento de los partidos totales en la gran crisis del parlamentarismo burgués o la de las figuras mediáticas y el *marketing* político en la descomposición actual de las democracias representativas. La política de Estado es, como se ve, la política que escribe la historia.

La otra forma de la política es la política del «sujeto». Su centro es distinto. No se define en relación con el Estado, con el monopolio de lo político, sino en su ruptura, en un proceso de escisión. Esta «política de parte» se define a partir de la autodeterminación y, por ende, de la separación y afirmación de un segmento del cuerpo social. Su forma puede ser parcial —corporativa incluso— o tener una aspiración total, universal. La clase se define como política del sujeto, que a veces ha tenido voluntad de organizar la totalidad social, vocación por tanto revolucionaria. De ahí la fascinación y el temor que la clase ha ejercido más allá de su perímetro social y cultural.

Entre la política de Estado y la política de parte existe una discontinuidad que a veces resulta insalvable. La gramática de la política moderna está fundada en una relación de correspondencia entre ambos términos que ha acabado finalmente en la absorción del segundo en el primero. El esquema es extremadamente sencillo: al sujeto le corresponden demandas y estas se inscriben en el Estado por medio de sus particulares aparatos. Pero solo el Estado persiste en tanto agregado de la multitud de demandas y sujetos inscritos en sus instituciones. Este esquema del Estado absorbente viene heredado del principio de representación y de la idea del Estado como árbitro y articulación de intereses. Sin embargo, entre el Estado / monopolio político —de la violencia, de lo común, de lo universal— y el sujeto como proceso de autodeterminación, a partir de una «parte» (y solo una parte) de lo social, no existe, a veces no puede existir, continuidad alguna.

El milagro de la unificación de lo político, que muchas veces solo es milagro por el empleo feroz de la violencia, se realiza a través de un conjunto de mediaciones que caen

del lado del Estado. A caballo del ‘68, experiencia histórica de ruptura, Althusser tuvo el mérito de dar el nombre de «aparatos de Estado» al conjunto de mediaciones que integran a los «sujetos» en la forma estatal. Althusser llegó al punto de definir al sujeto político como producto de la interpelación de estas instituciones de Estado.[5]

La historia del Estado moderno es —más tarde lo analizaremos en detalle— la historia de la represión-integración de las partes sociales que han aspirado a su autodeterminación, aquello que Wallerstein llamó «movimientos antisistémicos», y que aquí nombramos con el concepto de política de parte —la política de clase, pero también el movimiento negro, el feminismo, las luchas de los colonizados—.[6] Cierto, el Estado moderno se forma a partir de lo que le desafía. La historia de las sociedades contemporáneas se debe entender como un largo y complejo proceso de estatalización, de integración (también de supresión) de aquellas partes de lo social que han tenido pretensiones de autodeterminación. A esta integración, por medio del sufragio, los derechos e incluso de las políticas positivas, la llamamos democracia.

La cuestión es: ¿mantendrán nuestras democracias una idéntica salud a la que han tenido hasta ahora? O en otras palabras, ¿son los Estados actuales, esas maquinarias casi incólumes y autosuficientes, capaces de seguir integrando a las partes, de seguir manteniendo la ficción de totalidad de las sociedades actuales?

---

[5] Véase singularmente Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015 [1969-1970].

[6] Resulta significativo que el último tomo publicado de su conocida serie sobre el «sistema mundial» se dedique a la consolidación del Estado liberal en el siglo XIX. Este se explica como el gran instrumento de la «geocultura» del capitalismo. El liberalismo, bajo la perspectiva de Wallerstein, no fue realmente antiestatista. Con éxito más que relativo, el Estado liberal logró integrar la primera generación de movimientos antisistémicos del siglo XIX y primeros años del XX, al tiempo que lograba hacer frente al desafío que representaba la idea de soberanía popular y de igualdad. Véase Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial* IV. *El liberalismo centrista triunfante 1789-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

Como se decía, la historia de la clase es la historia de su integración o, si se prefiere, de su estatalización. La política de clase se puede resumir como la larga marcha a través de las instituciones de Estado. Para cada conquista obrera se acabó por definir una forma estatal. A cada ataque una modalidad de integración. Hasta el punto en que la clase parece haberse disuelto en el Estado. Podríamos decir casi que la clase se ha autofagocitado, que su legado ha sido hacer viable el sueño de la sociedad liberal: la clase media universal, una sociedad hecha de una colección de sujetos que viven en la ficción de su independencia, al tiempo que son reunidos, en tanto que separados, por las instituciones de Estado.

En dirección contraria a la tendencia a la estatalización, la política de clase solo existe como desborde y ruptura de los aparatos de Estado. La política de parte supone autodeterminación, un proceso de afirmación y constitución no mediado y tampoco subordinado al Estado. Y sin embargo, ¿no son nuestras sociedades aquellas definidas por la mediación estatal por excelencia? ¿No ha sido el propio impulso de la estatalización el motor de la desactivación de todo terreno de emergencia autónoma?

Existe una gran diferencia entre el tiempo que abre el nuevo siglo y los pasados XIX y XX. Aun cuando aparentemente atravesemos esta gran era de la movilidad, de las redes, del cambio convertido en rutina, nuestro mundo ha dejado de ser aquel del progreso. Ya no podemos confiar en el relato que animó *El manifiesto comunista* de 1848.[7] El capitalismo no es ya ese torrente progresivo que revolucionaba las condiciones de vida y, al mismo tiempo, creaba

[7] En 1848 Marx y Engels escribían: «La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema de la producción en su conjunto y con él todo el régimen social». Y más adelante: «La burguesía no solo forja las armas que han de darle la muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros, los *proletarios*». Valga decir que hoy ni la burguesía vive la revolución constante y progresiva de las relaciones sociales, ni tal desarrollo crea las condiciones de su superación. Véase K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, varias ediciones [1848].

a sus propios enterradores. Concluyamos por el momento que el fin de la era del progreso coincide también con la crisis del viejo Estado absorbente.

Clase y capital, pero ¿qué clase?

Una premisa de partida. El capitalismo es hoy una sociedad en crisis. La última oleada de crecimiento industrial —y por tanto de huelgas y movimiento obrero; y por tanto de formación de una nueva capa de clases medias— acaba de suceder en China. Habrá prórrogas, algunos capítulos que todavía tenemos que recorrer (en países como Vietnam, Indonesia o partes de India y África), pero la era de las grandes soluciones espaciales para la crisis capitalistas ha sucedido ya. Ningún gran bloque regional, unificado políticamente, con un Estado lo suficientemente consistente para ordenar y dirigir un ciclo de acumulación industrial está disponible en el planeta.[8]

Cuatro décadas de continua expansión financiera nos advierten de las oportunidades menguantes de la inversión productiva. Los profetas del progreso y la tecnología todavía nos anuncian un mundo feliz hecho de ahorro de trabajo físico, inteligencia virtual y proliferación de toda clase de facilidades. No es ahora el momento de desmentirles y de ofrecerles el espejo invertido en la forma de poderes digitales omniscientes y subjetividades fragilizadas y destrozadas por el exceso de estímulo. La cuestión es sencillamente contable: ¿es capaz el capitalismo *high tech*

8 La bibliografía sobre la crisis del capitalismo, que no su colapso inmediato, ha ido añadiendo títulos significativos a un ritmo trepidante. Desde los textos clásicos de Wallerstein, la crisis de 2008 ha acelerado este tipo de producción. Aquí se citan solo algunos especialmente relevantes: David Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2014; Wolfgang Streeck, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017; o más recientemente, desde una perspectiva ligada a la teoría crítica, Corsino Vela, *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

de presentar buenos números en su cuenta de resultados? ¿Se están consiguiendo retornos generosos a las inversiones realizadas? ¿Se ha creado un número creciente de empleos con capacidad de consumir los nuevos *gadgets* tecnológicos? La respuesta es negativa. Existen obviamente compañías de éxito, pero salvo excepciones son un puñado de oligopolistas y monopolistas de los principales segmentos de la economía de la red. En términos capitalistas, y a excepción de la costa asiática del Pacífico, en cuarenta años no se ha producido nada comparable a los grandes ciclos industriales de los siglos XIX y XX.

Bajo esta superficie se descubre la razón última de la crisis: el trabajo se ha vuelto superfluo. Nuestra energía y nuestro tiempo tienen cada vez menos potencial de valorización en términos capitalistas. Aun cuando toda nuestra vida esté ya inmersa en algún proceso de valorización mercantil —ligar, vestirse, pasear por una ciudad, gastar tiempo en redes sociales son todos ellos procesos mercantiles—, esta resulta cada vez menos «productiva» en términos de valor capital. Asistimos a una crisis de realización, que es una crisis del valor, de la medida del valor-capital. Las empresas requieren cada vez menos empleados. Los Estados tienen menos interés en invertir en una formación y educación que saben innecesaria. Los individuos parecen liberados a sí mismos en la búsqueda de soluciones creativas para garantizar lo mínimo para su propia existencia. Son los tiempos de la empresarialidad de sí —de uno mismo— que comprende desde la recogida y reciclaje de cartones hasta la promoción de una de las millones de *start up* tecnológicas que quebrarán en menos de cinco años o servirán como fuente de trabajo externalizado y barato a las grandes multinacionales, en la larga (larguísima) cadena de subcontrataciones.

Parte creciente de la población planetaria está cayendo en la categoría de «trabajo improductivo», en el viejo sentido que hablara Marx, de un trabajo que no «valoriza». Se trata más bien de trabajo y vidas que solo se valorizan de forma infinitesimal por las relaciones sociales que entrañan y que se explotan «desde fuera», como las externalidades positivas que generan multitud de sectores

económicos: desde la economías de red basadas en la recolección de datos e información, hasta el turismo y buena parte de las economías urbanas. Que se valorizan «desde fuera» quiere decir, también y sobre todo, que se explotan por medios «atípicos», principalmente gracias a la progresiva financiarización de las provisiones colectivas, hasta hace poco proporcionadas por el Estado, como la vivienda convertida en deuda hipotecaria, los seguros médicos, los planes de pensiones o los préstamos universitarios.

Por eso hay algo de cierto, de demasiado cierto, en la acusación de que la «política de clase» resulta extemporánea. El izquierdismo —la forma ideológica de la izquierda, de toda izquierda— nos remite a un mundo que ya no existe. Un mundo hecho de fábricas, de obreros industriales, de grasa y esfuerzo muscular. O, en su defecto, de trabajadores de cuello blanco sufrientes y maltratados, pero que, al fin y al cabo, sostienen con su esfuerzo el país, la sociedad, el mundo. Lo que resulta extemporáneo no es únicamente la imagen de la clase remitida al obrero industrial, a la fábrica humeante, que ha quedado relegada a la calidad de residuo en una Europa donde incluso el trabajo industrial es mayoritariamente trabajo de «servicios». Aquello que se nos aparece como anacrónico es remitir la clase al trabajo.

Las sociedades modernas no son sociedades del trabajo. Y esto no porque la principal fuente de renta para la mayoría no sea en última instancia el trabajo asalariado —que obviamente lo es—, sino porque este se ha vuelto crecientemente escaso y precario, y al mismo tiempo tan absurdo y ajeno que se observa como algo que ni remotamente se acerca a aquella legitimidad que descansaba en el ejercicio de una actividad «socialmente necesaria». Se dirá que nuestras sociedades siguen siendo sociedades del trabajo, que la explosión de la economía de servicios, la desprofesionalización consustancial a la precariedad de la mayoría, las vidas hechas de fragmentos laborales muchas veces radicalmente discontinuos y heterogéneos no suponen una variación sustancial respecto a los tiempos inmediatamente anteriores. Que la profesión, la carrera profesional —y más modernamente la llamada

«especialización laboral»— siguen modulando la subjetividad de casi todos. Y que nuestra realización en el espacio público sigue estrechamente vinculada a lo que somos como trabajadores. Pero todo esto es un trampantojo. En el capitalismo roto, las preferencias se han desdibujado: en México un muchacho cualquiera prefiere ser narco antes que trabajador en la maquila, en Europa prefiere ser *broker* o famoso antes que médico, en todas partes consumista ocioso antes que precarizado subempleado. El trabajo —y con este la profesión— han perdido valor subjetivo, al tiempo que relevancia como fuente de valor-capital.

Existe un claro equívoco en la relación histórica entre clase y trabajo. La clase nunca practicó realmente ese orgullo laboral que fue característico de los propagandistas del socialismo. Ciertamente, los artesanos de los primeros tiempos se caracterizaron por un insolente celo profesional, que arraigaba en la vieja tradición gremial y en el control, todavía real, sobre el proceso de trabajo. A medida, sin embargo, que el proceso de trabajo —con el sistema de máquinas — se imponía como un yugo ajeno, el trabajo se presentó, sin paliativos, como una condena. No hace falta remitirse a los manuscritos de Marx sobre la alienación, ni a los textos maduros sobre la objetivación del sistema de máquinas como forma de dominio externo al cuerpo del trabajador. Basta leer la biografía de cualquier militante obrero y su descripción agotadora, hasta el absurdo, del trabajo industrial moderno.

La historia del movimiento obrero es, por eso, más la historia de la fuga y el rechazo del trabajo que la de la afirmación orgullosa de la profesión del sometido. Es la historia de los tramposos que regatean unas horas al patrón, que rompen las máquinas, que castigan con una paliza al encargado que maltrata e impone ritmos endiablados, que sueñan con la noche canalla tras la salida de la fábrica y con una vida lejos de la esclavitud de fábrica. El fracaso del socialismo —y a la vez su éxito como fuerza de modernización, de movilización industrial— residió en su incapacidad para entender que la emancipación de los trabajadores era la emancipación del trabajo, y no la gestión estatal, ni siquiera colectiva, de esa condena. Aún hoy

resiste una forma de socialismo renqueante que se expresa en consignas como trabajo garantizado y pleno empleo.

Para una política de clase el problema no está en la devaluación del trabajo, en el fin de la cultura del trabajo, en la pérdida de las «vocaciones». El problema una vez más es político, no de identidad. Hoy el trabajo apenas proporciona un salario con el que adquirir bienes de consumo baratos y de mediocre calidad. Y no lo proporciona porque el trabajo no es un lugar de poder, no es aquel espacio en el que trabajadores y trabajadoras se podían reconocer para afirmarse contra el enemigo de clase, arrancándole una y otra vez nuevas mejoras.

Recordemos el gran defecto de diseño de la fábrica fordista. Los trabajadores de un taller —de un solo taller— en la gigantesca cadena de montaje de la vieja industria deciden abandonar el trabajo. De repente la producción se detiene: los *inputs* se acumulan en los almacenes, las mercancías se agotan rápidamente, decenas de miles de obreros vegetan sin ocupación porque unos pocos —a veces poquísimos— han decidido caprichosamente no continuar en su puesto de trabajo. Cuando las pérdidas van añadiendo ceros en las oficinas de contabilidad, la empresa cede: una subida salarial del 20, del 30, del 40 %. En esto consistía el «poder obrero». E igual daba que aquellos obreros fueran de tez negra en Detroit o pálida y enfermiza en la ciudad-fábrica de Turín.

En la forma industrial contemporánea ya no existe nada parecido. Desde los años setenta, las empresas punteras del fordismo, los gigantes del automóvil respondieron a la ofensiva obrera fragmentando la cadena de montaje en decenas e incluso centenares de procesos que en ocasiones se realizan en otros tantos países. En la búsqueda de menores costes salariales, la cadena de montaje se ha hecho global. Pero también se ha hecho extremadamente competitiva. La empresa matriz no encarga el mismo proceso a un solo proveedor, sino a una miríada. Contra su voluntad, los subcontratistas compiten ferozmente por reducir los costes salariales. Desde el punto de vista proletario, la organización obrera fragmentada en multitud de empresas resulta extremadamente difícil

de coordinar. La práctica de la subcontratación ha sido la espiga de oro de la ofensiva patronal. Ha deshecho la producción en múltiples unidades que individualmente son todas ellas prescindibles. Un fallo en una empresa no repercute en la cadena global de producción. Siempre hay otras unidades productivas disponibles.

Pero la clase no se ha dejado de reorganizarse únicamente porque haya perdido su viejo poder estructural, inscrito en la debilidad del sistema de máquinas, en su dependencia de un trabajo colectivo excesivamente pautado, lineal y coordinado. El ataque sobre el poder obrero fue mucho más letal que todos los giros culturales asociados al neoliberalismo y sus correlatos «postmo». La primera de sus crisis fue experimentada como desindustrialización, deslocalización, reconversión industrial, desempleo, subempleo y heroína. La segunda como un modelo social de esperanza que nunca se realizó: «Si os portáis como es debido y os esforzáis acabaréis recibiendo vuestro premio»; premio que no era otro que la incorporación al capitalismo popular con el que se reconstruyó la clase media en Europa y EEUU en los años ochenta.

Pero hay más. La crisis de acumulación es, ante todo, reducción de los beneficios, y por eso crisis de inversión, crisis de empleo. Menos rentabilidad da lugar a menos inversiones y menos empleo. La sustitución de empleo industrial por empleo de servicios y la terciarización de la industria —debido a la creciente importancia de los departamentos de diseño y ventas— apenas ha servido de paliativo temporal a la crisis de la onda larga del capitalismo industrial. Los amagos de un nuevo ciclo productivo, con sus poderosos requerimientos de capital y su escasa rentabilidad, no dejan mucho espacio para una expansión del empleo a medio plazo. Incluso en China, el nuevo taller del mundo, los gerentes políticos del orden industrial del Pacífico son conscientes de que ni con ritmos sostenidos de crecimiento del 8 o el 9 % serán capaces de absorber la enorme reserva de mano de obra rural, cifrada en 500 millones, y todavía contenida en el interior del país.

Dicho con una fórmula casi clásica: una ingente cantidad de población resulta excedente para lo que constituye

el elemento primario y fundamental en una sociedad capitalista, la producción de valor. Su condición, sin embargo, no es la del enorme ejército de reserva que señalara Marx, sino la de una fuerza de trabajo sin apenas potencial valorizante para el capital. Trabajo que no produce valor, porque apenas existen nichos de valorización efectiva de esa fuerza de trabajo. Sea quien golpea los pedales de un bici-taxi en La Habana o en Bangkok, la migrante que hace la manicura en cualquier ciudad occidental, el universitario que acaba trabajando como animador cultural en un hotel de vacaciones, la *personal shopper* de las ricas rusas y saudíes dedicadas a hacer turismo por Barcelona, la economía de servicios se dibuja como una suerte de ampliación imaginativa de la vieja servidumbre doméstica. Proporciona oportunidades de renta diferenciadas para la multitud de «busca vidas» que forman el grueso del trabajo contemporáneo. Pero su aportación, en sentido lato, a la valorización del capital es infinitesimal. Y por eso, su posición dentro de la economía capitalista, tal y como se conoció en los siglos XIX y XX, es marginal.

Ciertamente estas figuras del trabajo pueden representar tanto una vuelta al pasado, como un anuncio de un futuro postcapitalista, en el que las enormes concentraciones de riqueza apenas se derraman al resto de la sociedad por medio de relaciones de neoservidumbre. Asistimos, parece, al nacimiento de una sociedad formada por una gigantesca masa de parias urbanos y una estrecha minoría de patricios, muy ricos, demasiado ricos. Pero también a un nuevo horizonte de emancipación que puede materializarse en las próximas décadas.

La política de la crisis

La crisis del capital ha quebrado también uno de los principales vínculos de la política moderna; aquel que hacía corresponder salario y capital, y que determinaba la pretensión y la realidad progresivas del capitalismo. Hacia mediados de los años sesenta en Italia, como hemos visto

ya, una revista impulsada por un grupo de intelectuales próximos a las luchas de fábrica del norte del país, los *Quaderni Rossi*, elaboró la hipótesis que sirvió de base a la relación entre teoría y práctica del largo '68 italiano. Tronti y Panzieri (luego Negri, Piperno, Virno y muchos más) establecieron la flecha de la relación capital-clase en una dirección que apostaba por la potencia del movimiento.[9] Su tesis se podía resumir como sigue: las luchas anteceden a los movimientos del capital. Su «ser antes» determina las respuestas del capital, también las referidas a la innovación tecnológica, la organización del trabajo, las políticas de Estado. El capital está, por tanto, determinado por las luchas. El capital sigue a la clase. Y es esta precedencia de la clase (también «ontológica») la que determina los logros del «progreso del capital», así como la posibilidad de su desbordamiento emancipatorio: la hipótesis comunista.

Pero ¿dónde queda la hipótesis comunista cuando el capital decide huir antes que innovar, abandonar el terreno del gobierno del trabajo «desde dentro» para explotarlo «desde fuera» con mecanismos de extorsión financiera? El capitalismo financiero no representa solo «la exuberancia irracional de los mercados». Supone también la incapacidad de emplear el trabajo vivo y al mismo tiempo garantizar su reproducción. La vieja clase avisa de su extinción cuando ya no dispone de su único poder en el capital: el del trabajo como fuente de valor.

Nuestra época no viene marcada por el progreso. Basta anotar el principal reto del siglo: el cambio climático, y en general la crisis ecológica que atraviesa el planeta de parte a parte en la época plena del capitaloceno.[10] De hecho, incluso al considerar los éxitos principales del periodo —el aumento generalizado de la esperanza de vida, la reducción

[9] Véase por ejemplo esta conocida cita de Tronti: «Desde la perspectiva del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista se halla subordinado a las luchas obreras, viene tras ellas y a ellas debe hacer que corresponda el mecanismo político de la propia reproducción». Mario Tronti, *Obreros y capital*, Madrid, Akal, 2002.

[10] Concepto desarrollado prolijamente por Jason W. Moore en *Capitalism in The Web of Life. Ecology and The Accumulation of Capital*, Londres, Verso, 2016 [de próxima publicación en Traficantes de Sueños].

del hambre, la disminución del analfabetismo— nos queda un regusto agridulce. Los últimos treinta años han venido de la mano de un constante ataque a las instituciones tradicionales de «progreso»: la educación pública, la sanidad garantizada, las políticas redistributivas.

La transformación estructural del Estado descansa en este cambio de funciones. El Estado se blinda frente a la presión histórica de la clase —a la ampliación de los derechos sociales—, a la vez que desarrolla su capacidad de intervención a favor de las necesidades del capital financiero transnacional. La ficción del Estado soberano, que soportó la idea que le sirvió de espejo hasta los años setenta, el capitalismo nacional, ha sido sustituida por una idea de Estado mucho más modesta. El Estado aparece como una pieza política entre otras, en un sistema regulatorio más bien caótico, y en el que los organismos supranacionales como la UE o la OMC se articulan como los verdaderos depositarios de la soberanía delegada por el capital financiero transnacional. El Estado persiste, sin embargo, como organismo pantalla frente a las poblaciones locales, todavía mantiene las funciones de absorber e integrar lo que con viejas palabras llamaríamos «lucha de clases». Es policía y árbitro social. Pero su posición en ese lugar de lo universal —árbitro y garante del bien común— se convierte en un residuo frente a las nuevas servidumbres que le reclama el capital financiero internacional. El Estado se adecúa, poco a poco, a la forma-empresa. Se convierte en una suerte de gigantesca corporación territorial en la cadena de valor global.[11] Cada Estado se ve obligado a ofrecer ventajas competitivas (fiscales, laborales, ambientales) para la captación de capital y procesos productivos. La forma Estado ha quedado despojada de su vieja *maiestas*.

La forma de la política internacional —y por tanto «nacional»— se acerca cada vez más a una poliarquía con soberanías superpuestas y compartidas, esto es, falsas soberanías.

[11] La bibliografía sobre el impacto de la globalización en el Estado es, sin duda, enorme. Valgan aquí dos de los grandes referentes de este tópico, Bob Jessop, *El futuro del Estado capitalista,* Barcelona, La Catarata, 2008 y Saskia Sassen, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales,* Buenos Aires, Katz, 2013.

En el gran teatro global, los Estados comparten y negocian su poder con otras entidades que adquieren también capacidades decisorias: organizaciones supranacionales, tribunales privados, grandes corporaciones, mercados financieros situados en algunas ciudades globales a veces capaces de imponerse a los intereses de sus propios Estados —a fin de cuentas, ¿qué es Reino Unido sino la *City* de Londres?—.

Las transformaciones del Estado interfieren en su capacidad de mantener la integración social, bloquean su capacidad para comprender y unificar una formación social determinada. El ataque sobre el gasto público reduce notablemente sus márgenes de acción. Las sucesivas oleadas de desinversión social anuncian una crisis de «producción política». El principal efecto social de la acción del Estado está, por tanto, en riesgo.

En su forma moderna el Estado ha tenido una función esencial: la neutralización de la lucha de clases, la integración de la clase. El resultado de este proceso es lo que comúnmente llamamos «nación» (o «pueblo»): la unificación de una determinada población sobre la base de identidades compartidas que sobreponen y a la vez legitiman sus divisiones internas. El Estado servía de sello simbólico y poder material del pueblo-nación.

La política moderna, incluso cuando se trataba de política de clase, tendía por eso a coincidir con la política de Estado en tanto organización soberana de esa formación social con poderes suficientes para determinar el sentido de esa unificación. Las preguntas pertinentes de esta política parecían tener que ver con la forma del Estado (monárquica o republicana; parlamentaria o presidencialista; liberal o socialista); el sentido de la unificación (jerárquico o igualitario) y la clase preponderante en la dirección del Estado. Salvo para algunas corrientes de la política de clase (anarquismo, consejismo, etc.), los presupuestos de esta política eran indiscutibles. El aumento de las atribuciones de Estado durante todo el siglo xx —en materia económica, social y también cada vez más moral— consolidaron esta política organizada en torno a los monopolios del Estado.

Paradójicamente incluso para aquellos que luchaban por el socialismo o el comunismo —siempre de Estado—, la política de Estado tendió a arrinconar, y a la postre a destruir, la política de clase. Como antes ocurriera con las formaciones políticas pre-estatales (como las ciudades o las comunidades rurales), la soberanía de Estado tolera mal la competencia, la disputa por lo que considera sus monopolios políticos esenciales. La integración estatal de la clase tendía a resultar en la neutralización de la clase.

Como hemos visto, las conquistas de la política de clase se inscribieron en el Estado en forma de instituciones públicas. Las mutuas obreras se convirtieron en los programas de Seguridad Social. La economía moral en el derecho laboral moderno. Los derechos morales —al trabajo, a la vida, a la dignidad— en los derechos sociales. El Estado sirvió de superficie de inscripción de las demandas obreras, las absorbió y las devolvió en forma de instituciones de Estado. En ese proceso que dura casi doscientos años, el movimiento obrero pasó de poblar el territorio salvaje de las luchas de fábrica a la lucha por el Estado, el gobierno y control de las políticas públicas. La política de clase se integró así en la lucha por el Estado y al mismo tiempo se convirtió en la fuerza más poderosa de la construcción del Estado moderno. De hecho, es improbable que podamos entender el Estado-nación sin esta incorporación de los bárbaros internos.

Capítulo esencial en este proceso de estatalización fue la política del capital sobre el ámbito antes olvidado de la reproducción; concretamente, la creación de la familia obrera a partir de las décadas de 1850-1860. La filantropía, el paternalismo industrial, las leyes de protección a la infancia, la relegación de la mujer obrera al hogar, pretendieron reproducir entre los «productores» el ideal moral de la familia burguesa: la mujer criada, el hombre proveedor y la prole sana y preparada para reproducir los mismos papeles en la siguiente generación.[12] Las políticas del

[12] Véanse a este respecto las aportaciones del feminismo autónomo, especialmente Silvia Federici, *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010 y *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

capital en el ámbito de la reproducción fueron también políticas de integración y segmentación de la clase.

El efecto social de la acción del Estado consistió en una desproletarización parcial de gigantescas masas de población. Las políticas de reproducción, la reinvención de la familia obrera, las formas de provisión garantizadas por el Estado —la mutualización estatal— otorgaron por primera vez a una mayoría suficiente futuro y seguridad. Este es el significado último y material de la «nación», que en Europa se consolidó tras las dos masacres de las guerras mundiales, y tras las cuales no hubo más remedio que reconocer el derecho obrero a la participación social. Pero la nación es también un pacto: su clausula fundamental asegura la prohibición de toda forma de secesión de parte. En adelante, salvo en los límites estrictos y controlados, la política de clase es crimen de Estado. Una parte de la sociedad (la clase) no se puede afirmar como tal frente al resto y, ante todo, frente al Estado.

Ciertamente, las tecnologías de integración se han ido desprendiendo progresivamente de todo ropaje metafísico (nacional). La versión secular de la unificación social, lo que hoy llamamos «clases medias», consiste en la suma de las provisiones garantizadas por el Estado más el acceso de la mayoría al consumo de masas. La clase media universal, alimentada en parte por la integración de la clase, hizo cada vez más prescindibles los aditamentos cultural-nacionales que sostuvieron la solidaridad interna de las distintas formaciones sociales.

La globalización financiera ha venido así acompañada de una nueva forma de cosmopolitismo pequeño burgués. Bastaba con mantener algo del viejo Estado de bienestar y sostener el consumo sobre la base del crédito, a pesar de unos salarios menguantes, para producir los mismos efectos de integración. La combinación, sin embargo, ha resultado explosiva. Conjugar la crisis de acumulación, la caída de los salarios, la financiarización, la propia crisis del Estado con el sostenimiento de alguna forma efectiva de integración social requería de magia negra. La magia de la financiarización que prometió todas las soluciones a la crisis de integración: la sustitución del salario por el crédito

y la renta —capitalismo de propietarios o capitalismo popular—, de las pensiones públicas por los fondos de pensiones privados, de los sistemas públicos de salud por los seguros privados, de la educación pública por el crédito al estudio y la idea de capital humano. Las finanzas anunciaron un futuro en el que Estado, nación y clase, con todos sus anacronismos y autoritarismos, resultarían superfluos. Todos serían bienvenidos al reino de la libertad económica.

Este juego de espejos tuvo desde el principio multitud de ángulos ciegos. La monstruosa brutalidad financiera se dejó ver primero entre los más débiles: entre los pobres y minorías, en los programas de ajuste que siguieron a la crisis de la deuda en África y América Latina y que arruinaron rápidamente los esfuerzos internos de integración estatal y provocaron la marginación de territorios enteros, ahora irrelevantes en la nueva cadena global de valor. Después, la crisis de integración llegó al corazón de las clases medias de Europa y EEUU.

La descomposición de las formas de integración social es, por tanto, el hecho crucial de las sociedades modernas. El Estado, en tanto mutua colectiva para la protección de los «nacionales», es una forma en crisis. La clase media, como forma mayoritaria de desidentificación de la política de clase por la vía del consumo de masas es también una forma en crisis. El final de la política de clase ha coincidido con la posibilidad de un nuevo comienzo.

La nueva alianza

La crisis de integración, la ausencia de instituciones eficaces para la unificación social, ha abierto las puertas a una nueva ruptura. Cuesta, no obstante, encontrar los cimientos para una renovación de la política de clase. Los datos sociales apuntan en dirección contraria: la fragmentación social, la individualización de las relaciones de contratación, el aislamiento, la crisis de larga data de los vínculos comunitarios. El reto, de todos modos, no es social —las condiciones sociales no producen el sujeto— sino político.

La clase responde a un proceso de unificación. Exige vínculos y obligaciones mutuas, comunidad y federación de comunidades, instituciones y formas políticas. La unificación por abajo de la clase se distingue de las formas de unificación estatal en casi todo. Si la unificación de clase es ante todo autodeterminación, la unificación de Estado es principalmente delegación, constitución del monopolio de lo político. Si la unificación de clase requiere principalmente de la federación de diferentes en tanto iguales, la unificación de Estado se impone como contigüidad de los iguales en tanto separados y «protegidos» por el poder de Estado. Sea como sea, las posibilidades de la clase se cifran hoy, en la crisis histórica de la forma capitalista, momento radicalmente distinto al periodo de expansión industrial y de su contraparte obrera. A partir de lo desarrollado hasta aquí, podemos aventurar algunos de los retos que presenta esta nueva política de clase.

1. *La clase no está dada,* nunca lo estuvo. La clase es siempre formación de clase, *making* de clase. Este proceso resultará monstruoso para cualquier amante de la belleza teórica. Como en la historia social, y también en la historia biológica, la «formación» exige de la recombinación de elementos genéticamente heterogéneos, de especies dispares, de formas no convocadas a componerse. La clase no será por eso la forma histórica, al fin renacida, de la clase obrera. Su memoria, hecha de revoluciones, huelgas, sindicatos y cooperativas, seguramente jugará todavía un papel decisivo, pero esta no se encontrará con nada parecido a las culturas del trabajo de finales del siglo XIX o principios del XX.

Los elementos capaces de componer la clase no resultan del todo previsibles. Algunos vendrán, como ha ocurrido en el reciente ciclo latinoamericano de formas pre-mercantiles de comunidad que todavía son capaces de organizar la vida de importantes grupos, y que dotaron de consistencia a la oleada de movilización de los dos mil. También de desgajamientos, a veces rápidos y brutales, de los segmentos integrados en las clases medias occidentales, capaces de reinventar —como ha sucedido en el sur de Europa y en el norte de África— sus propias

tradiciones de radicalidad democrática. Sin duda, la nueva alianza será participada por los más vulnerables, los definitivamente excluidos, los pobres y los migrantes, sobre todo por las mujeres de estos segmentos, que llevan varias décadas jalonando el periodo con luchas por los derechos y la ciudadanía, estirando las últimas formas de integración estatal.

2. La condición de *la unificación de la clase no descansa en la explotación*, clásicamente la explotación en el lugar de trabajo con sus correlatos contables (plus-trabajo, plus-valor). Salvo en territorios del globo muy determinados, las condiciones de experiencia no vienen homogenizadas por el trabajo de fábrica. La única experiencia que hoy podemos considerar compartida es *la condición excedentaria en el proceso de creación de valor*.

Tener poco valor, o un valor marginal para el capital, ser superfluo, inmediatamente sustituible es tendencialmente la condición social definitoria de la inmensa mayoría del planeta. Aquí radica la diferencia radical entre un capitalismo en expansión, que requiere todavía de abundante alimento humano, y un capitalismo que parece que se desmorona sin encontrar solución a sus crisis sucesivas, y que hace de hombres, mujeres y niños simple material de desecho. La *desvalorización del trabajo humano* no se presenta de forma evidente. Solo en la completa desesperanza de una vida miserable y condenada, o en la afirmación colectiva de una autovalorización,[13] que ya no pasa por los requerimientos de la empleabilidad y de la producción de valor, encontramos formas ajustadas, y no fetichistas, de esta condición excedentaria.

Y, sin embargo, toda la cultura contemporánea está concentrada en negar esta condición. En el núcleo íntimo del capitalismo contemporáneo, la resistencia a la desvalorización se explota en la forma de un plus de orgullo, de

[13] Esta vieja consigna de la autonomía obrera de los años setenta en Italia no parece haber perdido nada de su actualidad. Para un desarrollo de la misma véase A. Negri, *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

superación personal, de individuación que puede en última instancia salvarnos de la desgracia a través del trabajo duro, la iniciativa, el genio, el emprendizaje. El «yo» como empresa opera como si el suplemento de individuación y subjetivación, que ofrecen las formas de consumo y de afirmación contemporáneas, pudiera suplir la escasa empleabilidad y aprovechamiento del «capital humano». También en estas formas de subjetivación, dinámicas, afirmativas y muchas veces monstruosas existe la posibilidad de producción de una colectividad otra. Solo se requiere que esta salte de la aventura individual, del corsé de la «presentación del yo», de la «empresarialidad de uno mismo» para convertirse en movimiento de masas. En casi todos los movimientos musicales y culturales surgidos de las periferias del globo se observa este desplazamiento.

3. *La clase no será homogénea*, estará hecha de multitud de fragmentos, a veces tan dispares que una mirada externa apenas podrá reconocer más que un caleidoscopio confuso de formas y colores en movimiento. El tránsito que lleva de la experiencia de «ser para el capital» a la autovalorización, y que requiere la formación de clase, se puede recorrer por vías completamente heterogéneas. Algunas parecen tan obvias que remiten directamente a la vieja clase obrera. Es el caso de los experimentos de organización de los precarios de los servicios, que en las últimas décadas han dado lugar a una multitud de conflictos: jornaleros de las multinacionales del campo, servicios de limpieza de transportes y multinacionales, trabajadores de los sectores logísticos.

En otras ocasiones, puede que la mayoría, no existe ya ninguna palanca de fuerza en los espacios laborales. Las mal llamadas segundas y terceras generaciones de la migración en las grandes metrópolis del planeta, desempleadas y subempleadas en su mayoría, sin expectativa ni futuro laboral, solo pueden encontrar formas de autovalorización al margen y más allá del trabajo. Lo mismo ocurre con las inmensas cuencas del trabajo informal de las metrópolis del sur, en donde la renta es un ejercicio de imaginación y de organización de recursos escasos,

en ocasiones gracias a una suerte de producción popular para el mercado popular; en otras, por medio de la inserción en los últimos tramos de la cadena de producción global.[14] Y lo mismo sucede con el trabajo de reproducción social, que recae en una increíble multitud de situaciones dispares y primariamente sobre las mujeres pobres. La reproducción, dicha en femenino, pero descargada sobre el tramo de la pobreza, se convertirá seguramente en el eje de la nueva clase.

Un epígrafe aparte merecen todos los tramos sociales aparentemente integrados en los circuitos formales de trabajo, pero que progresivamente han sido empujados hacia los márgenes de la actividad regulada. Se trata de segmentos igualmente amplios y heterogéneos. Esta colección de figuras desacopladas surge de la contradicción actual entre «capital humano» y realización efectiva. La rápida taylorización y descualificación del trabajo creativo, la desvalorización de las antiguas profesiones liberales, la crisis del Estado como proveedor de posición social —a través de los cuerpos funcionarios medios y altos— o la desinversión pública en la educación superior son solo algunas de las aristas de este fin de la clase media o, lo que es lo mismo, de la proletarización de partes crecientes de la misma. La formación de la clase en estos sectores corre siempre el riesgo de perderse en los conflictos corporativos, en la lucha por la recuperación de alguna forma de meritocracia estatalmente impuesta capaz de recuperar la función del Estado como gran distribuidor de posición y privilegio. Esta es la base de la política nostálgica, que a veces se acompaña de retórica populista.

4. La *oposición radical de la clase se produce entre la enorme riqueza acumulada y la desvalorización creciente del trabajo*. La oposición entre riqueza común y apropiación privada no se establece, sin embargo, en la vieja dirección que va de la fábrica a la sociedad. La fábrica, si alguna vez lo

[14] A este respecto se pueden leer algunos informes en castellano, especialmente relevante es el de Jan Breman, *Fuerza trabajo paria en Asia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

fue, no es ya el centro de la sociedad. Ahora es el conjunto de la sociedad lo que es expropiado masivamente y en todas sus formas.

La acumulación privada de la riqueza común se produce en su forma más abstracta: el capital financiero. Los mercados financieros son las plazas modernas de la expropiación social. La violencia se ejerce de forma molecular en la conversión de todo bien y servicio en mercancía y, después o a la vez, en alguna forma de título financiero. La financiarización, a través de la deuda, ha conseguido gobernar el futuro: su gran arma son los descuentos sobre el rendimiento de cualquier bien y sobre cualquier actividad.

Por eso, hoy la formación de la clase no tiene lugar dentro de la «fábrica» en la oposición a la patronal, que era a su vez apoyada en los momentos críticos por el poder del Estado. La formación de la clase se realiza en el terreno de una oposición más vasta, que la enfrenta con el capital en dinero, forma por excelencia del capital y también del capitalismo en crisis. En esa dirección va la relevancia que toma la deuda como forma de sujeción y motivo de resistencia, y también la defensa de los bienes públicos y comunes, sometidos a sucesivas rondas de privatización y de acumulación por desposesión.

En la forma de un capitalismo incapaz de producir de forma rentable de acuerdo con sus propios parámetros, la sociedad en su conjunto se convierte en el ganado y la presa de una depredación insaciable. Progresivamente el capital se vuelve parasitario respecto de formas sociales para las que no encuentra otra vía de valorización que la extorsión financiera. Tendencialmente, es este proceso lo que empuja a la clase a coincidir con la sociedad; lo que concede a la clase su potencial de universalidad. En el fin de la era del progreso y de la crisis de acumulación, todos somos proudhonianos:[15] el capital se ha vuelto, como en los primeros tiempos, un animal parasitario.

[15] A partir de la vieja polémica entre Marx y Proudhom, la tradición marxista dejó establecida la acusación de «proudhonismo» para aquella posición que establece el carácter parasitario del capital en tanto instancia externa a la producción y que explota desde fuera al trabajo artesanal-obrero. Véase K. Marx, *Miseria de la filosofía,* varias ediciones.

5. *La clase es una alianza* hecha de pactos y micropactos a todas las escalas imaginables. La formación de la clase se produce en el doble juego de los conflictos concretos y en la federación y alianza de las comunidades que surgen de tales conflictos. En tanto no prefigurada, la formación de la clase es un ejercicio político, una opción estratégica. Ni existe como necesidad, ni está llamada a constituirse en el sujeto de la superación de la crisis capitalista. En el capitalismo en crisis no existe tal cosa como el impulso determinado del mundo nuevo, ni la negación-superación del viejo. Fin de toda dialéctica hegeliana y de toda tentación de progreso. Solo existe el mundo viejo en descomposición y las promesas de futuro que seamos capaces de sostener. La clase hoy se hace a partir de sus fibras desarticuladas y luego trenzadas por abajo.

La condición «excedentaria» no se presenta a los distintos segmentos del cuerpo social como algo inmediato. Para muchos no es un dato absoluto —la miseria de una vida sin agarraderas— sino una tendencia, un vértigo. Muchas de las nuevas luchas de clase se producen por eso afirmando lo que todavía existe de vínculo, de sociedad. Así, el sistema público de salud en las luchas que siguieron al 15M en España, los bienes comunes como el agua o la tierra en Bolivia, o simplemente el territorio como ecosistema y forma de vida; y, sin duda, el feminismo que explotó en un poderoso movimiento en la ola global de 2018 y que pone en el centro la crisis de la reproducción de la vida —la llamada «crisis de los cuidados»—. En estos conflictos, la clase, o la clase dicha en femenino, adquiere todo su potencial de generalidad hasta el punto de confundirse con la sociedad, o al menos con la comunidad concreta.

En otros conflictos, sin embargo, la «clase» no se configura sino como un conjunto de segmentaciones precisas de acuerdo con líneas de género, etnia o nacionalidad o dentro de nichos territoriales específicos. Al fin y al cabo, ¿qué puede reunir al migrante recién llegado y sin papeles en la Francia actual —por solo hablar de esa provincia europea—, con el o la joven *banlieusard* que apenas reconoce la imagen de Argelia y Senegal en el rostro lejano de sus abuelos y en la condición de eterno excluido de la

República? ¿Y a estos con la estudiante precarizada, condenada a hacer trabajos de mierda de por vida; o con el viejo sindicalista de la industria del automóvil? Salvo destellos, visibles en algunos acontecimientos, hoy por hoy, prácticamente nada.

La formación de la clase apenas puede, no obstante, saltarse ningún paso. Cada figura social, que experimenta condiciones propias de exclusión y negación, debe encontrar la forma de afirmarse. La autodeterminación es la forma primera de la clase. Valga aquí revisar brevemente el debate con las llamadas políticas de la identidad, que en demasiadas ocasiones han opuesto la identidad a la política de clase, «reconocimiento a redistibución».[16] De una parte, se defiende la necesaria afirmación de un «nosotr*s» sujeto a condiciones especificas de exclusión: específicas en tanto responden a una condición particular (género, raza, etnia o una combinación de las tres). De otra, se argumenta que la única política fuerte y real es aquella que se concentra en las condiciones materiales compartidas, en la clase, y en la construcción de políticas redistributivas de carácter universal.

Se trata, de nuevo, de un debate mal planteado. La oposición no se encuentra entre cultura-etnia-raza y clase, entre la afirmación de una identidad específica y la clase como una realidad con una vocación unitaria-universal orientada a la lucha socioeconómica. La oposición es entre política de clase y política de integración (política de Estado), entre autodeterminación e integración, entre política y policía. La política de clase es siempre política de parte, por ende, política particular. La crítica a la política de la identidad no puede estar en la negación de las condiciones singulares y específicas de cada colectivo, y por tanto, en la afirmación necesaria de una identidad. El reto está en profundizar la afirmación propia frente a las condiciones genéricas de exclusión. Solo a partir de ahí surge la alianza de parte, la constitución de la parte.

[16] Véase a este respecto el debate Nancy Fraser / Judith Butler, *Un debate entre marxismo y feminismo. ¿Reconocimiento o redistribución?*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, a partir de sus artículos en la *New Left Review*.

Demasiado a menudo —es cierto— las políticas de la identidad han labrado sus propias formas de integración social, en la modalidad de derechos y políticas positivas. Pero también, y de una forma más perversa, en formas de representación social de grupo: ONGS, académicos radicales, *lobbies*, diputados y partidos. Paradójicamente, en estos casos, la representación de la diferencia impide la afirmación completa de la «identidad», lo que aquí llamamos autodeterminación. Esta queda delegada en la representación de una identidad, reconocida como tal, e integrada como tal, en las políticas de Estado.[17] Así pues, al mismo tiempo que la diferencia produce su cuerpo de «representantes diferenciados», se genera un grupo de interés que resulta simétrico al de la coalición de élites que constituye el *establishment* —mantengo intencionadamente el inglés— al que se pretendía combatir.

Desde la perspectiva que aquí se defiende, la política de identidad no debe oponerse a la formación de la clase. El reconocimiento como particularidad sometida y potente es el primer paso de la autodeterminación de clase. Siempre y cuando no se pierda en alguna modalidad de representación-integración, esto es, no se bloquee en su proceso de autodeterminación, la «identidad» es la forma primera de afirmación de la clase. Resta, de cualquier modo, un reto crucial: ¿cómo se produce la alianza, cómo se articulan estas ligas de «diferentes»? La constitución de particularidades políticas no supone su unidad. En condiciones subordinadas a la forma Estado, esta constitución

---

17 Aunque la bibliografía en este sentido es abrumadora y se podrían citar decenas de títulos, un buen análisis de lo que supone este proceso, aplicado al movimiento negro de los derechos civiles desde los años sesenta hasta la actualidad, se puede leer en el reciente libro de Keeanga-Yamahtta Taylor, *Un destello de libertad: de #BlackLivesMatter a la liberación negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017. Su lectura es interesante en tanto análisis concreto, histórico, de la política de identidad construida arquetípicamente en torno a la nación negra. Paradójicamente, el nuevo movimiento negro, articulado a partir de la campaña antirrepresiva «Las vidas negras importan», ha sido impulsado de forma transversal por colectivos LGTB y trans protagonizados por feministas negras. Sus posiciones resultan reveladoras de la nueva política de clase.

múltiple puede dirimirse, y de hecho se dirime, en nuevas formas de competencia por los recursos, de guerra entre pobres: nacionales contra migrantes, integrados contra excluidos, pobres contra marginales, etc.

La alianza tiene su posibilidad en otra forma de oposición —entre la enorme riqueza acumulada y la condición excedentaria de la mayoría—. Llevada a sus últimas consecuencias, esta fractura reaparece en cada conflicto concreto. Y en cada conflicto debe encontrar los medios para generalizarse. La formación de la clase requiere así de tres componentes. (1) La traducción de lenguajes y experiencias entre sujetos que se consideran diferentes, y que normalmente están aislados en la multiplicidad contemporánea —la imagen de las grandes asambleas *wobblies* y sus sistemas de traducción sirve aquí de inspiración—. (2) El conflicto como forma constituyente del proceso de autodeterminación, lugar en el que se produce y se actualiza el nosotr*s de clase. Y (3) la alianza que viene sellada primero en la colaboración sostenida, y luego en instituciones comunes.

6. *El contrapoder es una estrategia,* estrategia adecuada a la fragmentación de la política de Estado y de la crisis capitalista. Antes que una renuncia a abordar el problema del poder, el contrapoder se comprende a partir de la crisis de la forma moderna del poder de Estado. Pero también de la crítica de esta forma del monopolio de lo político, en tanto tiende a anular la política de parte.

El contrapoder, en tanto autodeterminación social, es construcción de un poder propio. Su fuerza está en su propia consistencia. Y esta reside en su condición como expresión de poder de comunidades sociales concretas. Se trata, en definitiva, de desplegar una nueva capacidad para fundar nuevos poderes, y a la vez todas las instituciones populares que estos requieren a fin de acompañar y multiplicar su potencia. La tarea de los próximos tiempos parece seguir estando en la reinvención de las viejas instituciones: el sindicato, la cooperativa y el ateneo o el centro social.

Como poder concreto de comunidades concretas, el contrapoder es la única forma real, y sobre todo eficaz,

en la doble crisis del Estado y la acumulación. Afirmar el contrapoder es por tanto afirmar una política sin atajos. No hay solución a la crisis en ninguna forma de delegación: ni en la soberanía del Estado, ni en el partido salvador.

A pesar de su vieja memoria, la figura del contrapoder no constituye, por tanto, una figura inactual o anacrónica. Antes bien, el contrapoder es la propia forma de la política en la fragmentación del Estado como instancia soberana. En su forma más banal, constituye la modalidad típica de los poderes neoliberales extraestatales: grandes empresas, tribunales privados, centros *offshore*, *lobbies*, etc. De hecho, la nueva poliarquía global se forma como el resultado tanto de la crisis de la acumulación como de la acción de estos poderes que minan, desbordan y determinan la acción de los Estados.

La política de clase articulada a esta escala de los poderes fragmentados se despliega como política de contrapoder. Su estrategia es estrategia de contrapoder. Seguir afirmando, como hace la mayor parte de la izquierda y también de la derecha antisistema, el Estado contra el mercado o, si se prefiere, el Estado contra la oligarquía, es seguir afirmando la forma de una política impotente. Una política que despotencia las construcciones sociales autónomas. Una política que integra la potencia social en la mediación y delegación de Estado. Pero, sobre todo, supone una apuesta por una política inane, en tanto se enfrenta a poderes cuya fuerza está más allá del poder de Estado. En el mejor de los casos, es entretenimiento y desviación de fuerzas en la construcción de nuevos aparatos de Estado, igualmente impotentes. En el peor, es entregar toda arma y toda fuerza a la única instancia de regulación que le va a quedar al Estado: la brutal afirmación del monopolio de la violencia.

Bibliografía

Adler, Max, *Consejos obreros y revolución*, México, Grijalbo, 1972.

_______ *Democracia política y democracia social,* México, Ediciones Roca, 1975.

Aglietta, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo,* Madrid, Siglo xxi, 1979.

Althusser, Louis, *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2015.

_______ *Marx dentro de sus límites,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2003.

_______ *Lo que no puede durar en el Partido Comunista,* Madrid, Siglo xxi, 1980.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital,* México df, Siglo xxi, 1969.

Andrade, Juan, *El pce y el psoe en (la) transición,* Madrid, Siglo xxi, 2015.

Anweiler, Oskar, *Los soviets en Rusia, 1905-1921,* Bilbao, Zero, 1975.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001.

_______ *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Aron, Raymond, *Democracia y totalitarismo,* Barcelona, Página Indómita, 2017.

Asor Rosa, Alberto, *Le due società. Ipotesi sulla crisi italiana*, Turín, Einaudi, 1977.

Balibar, Étienne, *Sobre la dictadura del proletariado,* Madrid, Siglo xxi, 2015.

Baran, Paul A. y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de* eeuu, México df, Siglo xxi, 1971.

Bataille, George, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

_______ *La parte maldita,* Barcelona, Icaria, 1987.

Bettelheim, Charles, *Las luchas de clases en la* urss. *Primer periodo (1917-1923)*, Madrid, Siglo xxi, 1976.

Bloch, Ernest, *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Antonio Machado, 2002.

_______ *El principio de esperanza,* Madrid, Trotta, 2016.

Breman, Jan, *Fuerza de trabajo paria en Asia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

Brinton, Maurice, *Los bolcheviques y el control obrero, 1917-1921. El Estado y la contrarrevolución,* Ruedo Ibérico, 1972.

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia,* México, fce, 2014.

Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992),* Barcelona, Anagrama, 2014.

Bujarin, N., *La economía mundial y el imperialismo*, Ruedo Ibérico, 1969.

Cardoso, F. H., y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México df, Siglo xxi, 2007.

Castoriadis, Cornelius, *La experiencia del movimiento obrero,* Barcelona, Tusquets, 1979.

_______ *La institución imaginaria de la sociedad,* Barcelona, Tusquets, 1976.

Cortés, Donoso, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Dahl, Robert, *La poliarquía. Participación y oposición,* Madrid, Tecnos, 2013.

_______ *¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas,* Barcelona, Gedisa, 1996.

Dalla Costa, Mariarosa, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2009.

Durkheim, *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 1982.

Duguit, León, *La separación de poderes y la asamblea nacional de 1789,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996.

_______ *Soberanía y libertad,* Granada, Comares, 2012.

Echevarría, Bolivar, *Valor de uso y utopía*, México DF, Siglo XXI, 1998.

_______ *La modernidad de lo barroco,* México DF, Era, 1998.

Engels, F., *Las guerras campesinas en Alemania,* Madrid, Capitán Swing, 2009.

Faye, Jean-Pierre, *Los lenguajes totalitarios,* Madrid, Taurus, 1974.

Federici, Silvia, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

_______ *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

_______ *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

Forsthoff, Ernst, *Der totale Staat*, Hamburgo, 1933.

Foucault, Michel, *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973),* Madrid, Akal, 2018.

_______ *La verdad y las formas jurídicas,* Barcelona, Gedisa, 2011.

_______ *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2017.

Fraser, Nancy, y Judith Butler, *Un debate entre marxismo y feminismo. ¿Reconocimiento o redistribución?,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Furet, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX,* México DF, FCE, 1996.

_______ *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

______ *Democracia, Estado, Revolución. Antología de textos políticos,* Tafalla, Txalaparta, 2016.

Von Gierke, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

Galcerán, Montserrat, *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana de finales del siglo XIX,* Madrid, IEPALA, 1997.

Galli, Giorgio, *Storia del PCI. Il Partito Comunista Italiano: Livorno 1921, Rimini 1991*, Milán, Kaos, 1993.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos de un molinero del siglo XVI,* Barcelona, Muchnik, 1994.

Gorter, Herman, *Carta abierta al camarada Lenin. Respuesta al folleto de Lenin «El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo»*, en Karl Korsch, Anton Pannekoek y H. Gorter, *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin,* Ediciones Espartaco Internacional, 2004, pp. 87-237.

_______ *Las lecciones de las «Jornadas de Marzo» (Carta a V. I. Lenin)*, disponible en https://www.marxists.org/espanol/gorter/1921-marzo.htm

Gramsci, Antonio, *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán,* Madrid, Siglo XXI, 2010.

_______ *El Risorgimento,* Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

_______ *La política y el Estado moderno* [extractos de los *Cuadernos de la cárcel*], Madrid, Público, 2009.

Gunder Frank, André, *Lumpenburguesía, lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoaméric*a, Barcelona, Laia, 1972.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Desandar el laberinto,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

_______ *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Valencia, Cátedra, 1999.

Harvey, David, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

James, C. L. R., *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití,* Madrid, Turner-FCE, 2003.

Jellinek, Georg, *Teoría general del Estado*, México DF, FCE, 2012.

Jessop, Bob, *El futuro del Estado capitalista,* Barcelona, La Catarata, 2008.

Jones, Selma, y Mariarosa Dalla Costa, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad,* México DF, Siglo XXI, 1979.

Jünger, Ernest, *Tempestades de acero,* Barcelona, Tusquets, 2005.

_______ *El trabajador. Dominio y figura,* Barcelona, Tusquets, 1990.

Kelsen, Hans, *El Estado como integración. Una controversia de principio*, Madrid, Tecnos, 2009.

_______ *De la esencia y valor de la democracia,* Oviedo, KRK, 2009.

_______ *Compendio de teoría general del estado,* Madrid, Fundamentos, 1979.

_______ *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo,* Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1985.

_______ *Teoría Comunista del Derecho y del Estado,* Emecé Ediciones, Buenos Aires, 1957.

Kolontái, Alexandra, *La oposición obrera*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Korsch, Karl, *¿Qué es la socialización?*, Barcelona, Ariel, 1975.

Kropotkin, Piotr, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución,* Móstoles, Madre Tierra, 1989.

_______ *La conquista del pan,* Madrid, La Malatesta, 2008.

Laski, Harold J., *La gramática de la política. El Estado moderno*, Granada, Comares, 2002.

Linsalata, Lucía (coord.), *Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades,* Puebla, Universidad de Puebla, 2016.

Lenin, V. I., *El Estado y la revolución,* Madrid, Alianza Editorial, 2012.

_______ *La revolución proletaria y el renegado Kautsky,* en *Obras escogidas,* vol. ix, Moscú, Progreso, 1973, pp. 2-41.

_______ *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo,* en *Obras Escogidas,* Moscú, Progreso, 1984, pp. 537-615.

_______ Carta del Congreso del 24 de diciembre de 1922, en *Obras escogidas,* vol. 12, Moscú, Progreso, 1973.

_______ «Sobre las cooperativas», en *Obras escogidas,* vol. 12, Moscú, Progreso, 1973.

Loizu, Maximo (comp.), *¿Qué es el compromiso histórico?,* Barcelona, Avance, 1976.

Luxemburg, Rosa, *Huelga de masas, partido, sindicato,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

_______ *La acumulación de capital,* Barcelona, Orbis, 1985.

_______ *La revolución rusa* en *Obras escogidas* ii, Madrid, Ayuso, 1978.

Mandel, Ernest, *Crítica del eurocomunismo,* Barcelona, Fontamara, 1978.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

Marx, Karl, y F. Engels, *El manifiesto comunista,* varias ediciones, 1848.

Marx, Karl, *Miseria de la filosofía,* varias ediciones, 1847.

_______ *Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871*, Akal, Madrid, 2010.

_______ *Los apuntes etnológicos,* Madrid, Fundación Pablo Iglesias / Siglo xxi, 1999.

Mattick, Paul, «El comunismo de consejos», 1939, https://www.marxists.org/espanol/mattick/1930s/1939-consejos.htm

Meinecke, Friederich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014.

Michels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Miguel Herrera, Carlos, «Kelsen y el socialismo reformista», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 96, 1997.

Miliband, Ralph, *El Estado en la sociedad capitalista,* México DF, Siglo XXI, 1973.

Miliband, Ralph, Nicos Poulantzas y Ernesto Laclau, *Debates sobre el Estado capitalista. Estado y clase dominante,* Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

Monereo Pérez, José Luis, *La democracia en crisis: Harold J. Laski,* Madrid, El Viejo Topo, 2004.

Moore, Jason W., *Capitalism in The Web of Life. Ecology and The Accumulation of Capital,* Londres, Verso, 2016.

Morán, Gregorio, *Miseria, grandeza y agonía del* PCE (1939-1985), Madrid, Akal, 2015.

Moretti, Mario, *Brigadas Rojas. Entrevista de Carla Mosca y Rossana Rossanda,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2002.

Moroni, Primo, y Nanni Balestrini, *La horda de oro (1968-1977). La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

Mosca, Gaetano, *La clase política,* México DF, FCE, 1975.

Negri, Antonio, *La forma-Estado,* Madrid. Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2003.

_______ *Partido obrero contra el trabajo* [1972] en *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

_______ *De El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo al ¿Qué hacer? Para la crítica de la constitución material: autovalorización obrera e hipótesis partido* [1977], en *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

_______ *Proletarios y Estado. Por una discusión sobre autonomía obrera y compromiso histórico* [1975] en *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

______ *El dominio y el sabotaje. Sobre el método marxista de la transformación social* [1977] en *Los libros de la autonomía obrera,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

O'Connor, J., *La crisis fiscal del Estado,* Barcelona, Edicions 62, 2002.

Offe, C., *Contradicciones en el Estado de bienestar,* Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva,* México DF, FCE, 2008.

_______ *Comprender la diversidad institucional*, Oviedo, KRK, 2013.

Ostrom, Elinor, y H. Carlotte (ed.), *Los bienes comunes del conocimiento,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas,* Barcelona, Espasa, 2001.

Pannekoek, Anton, *Los consejos obreros,* Buenos Aires, Proyección, 1976.

Pasolini, Pier Paolo, *Cartas luteranas,* Madrid, Trotta, 2017.

Pashukanis, B., *Teoría general del derecho y marxismo,* Barcelona, Labor, 1976.

Pareto, Vilfredo, *Transformazione della democrazia,* Roma, Editori Riuniti, 1999.

Pelloutier, Fernand, *Historia de las bolsas del trabajo. Los orígenes del sindicalismo revolucionario,* Bilbao, Zero Zyx, 1978.

Pouget, Emile, *Acción directa,* Hondarribia, Hiru, 2012.

Poulantzas, Nicos, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno,* Buenos Aires, Ediciones Pasado y presente, 1969.

_______ *Poder político y clases sociales en el estado capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 1972.

_______ *Fascismo y dictadura. La III Internacional frente al fascismo,* Madrid, Siglo XXI, 1973.

_______ *Sobre el estado capitalista,* Barcelona, Laia, 1974.

_______ *Las clase sociales en el capitalismo actual,* Madrid, Siglo XXI, 1977.

_______ *Estado, poder y socialismo,* Madrid, Siglo XXI, 1979.

Prashad, Vijay, *Las naciones oscuras. Una historia del Tercer Mundo*, Barcelona, Península, 2012.

Rancière, Jacques, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

_______ *El desacuerdo. Política y filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

_______ *El odio a la democracia,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

_______ *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

Reclus, Élisée, *Evolución, revolución y anarquismo* [1898], en *Libertad, igualdad, geografía. Ensayos escogidos de Élisée Reclus,* Madrid, Enclave, 2015.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980,* La Paz, THOA, 1986.

_______ *Ch'Ixinakak Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

_______ *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

Rodríguez López, Emmanuel, *¿Por qué fracasó la democracia en España? La Transición y el régimen del '78,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

_______ *La política en el ocaso de la clase media. El ciclo 15M-Podemos,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Rosanvallon, Pierre, *El buen gobierno,* Buenos Aires, Manantial, 2016.

Rossanda, Rossana, *La muchacha del siglo pasado,* Madrid, Foca, 2008.

Salazar Lohman, Huáscar, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS,* Cochabamaba, SOCEE /Autodeterminación, 2015.

Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2014.

Sassen, Saskia, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales,* Buenos Aires, Katz, 2013.

Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 2002.

_______ *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza editorial, 2006.

_______ *Teología política,* Madrid, Trotta, 2009.

_______ *Legalidad y legitimidad,* Granada, Comares, 2006.

_______ *Estructura del Estado y derrumbamiento del Segundo Reich. La victoria del burgués sobre el soldado,* Madrid, Reus, 2006

_______ *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes,* Buenos Aires, Struhart y cia., 2002.

_______ *State, movement, people. The triadic structure of the political unity*, Corvalis (Or.), Plutarch Press, 2001.

_______ *El nomos de la tierra,* Granada, Comares, 2002.

Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984.

Serge, Victor, *Memorias de un revolucionario,* Madrid, Veintisiete Letras, 2011.

Smend, R., *Constitución y derecho constitucional,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Spengler, Oswald, *Años decisivos. Alemania y la evolución histórica universal,* Madrid, Espasa Calpe, 1962.

Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia,* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Streeck, Wolfgang, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Stuchka, P. I., *La función revolucionaria del Estado y el derecho y otros textos*, Barcelona, Península, 1974.

Tamames, Ramón, *Los monopolios en España,* Bilbao, Zero, 1968.

Tapia, Luis, *La producción de conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta,* La Paz, La Muela del Diablo / CIDES, 2001.

_______ *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal,* La Paz, La Muela del Diablo, 2006.

_______ *La igualdad es cogobierno,* La Paz, CIDES-UMSA / Plural editores, 2007.

_______ *Política Salvaje,* La Paz, Muela del Diablo / Clacso / Comuna, 2008.

_______ *La coyuntura de la autonomía relativa del estado,* La Paz, Muela del Diablo / Clacso, 2009.

Taylor, Keeanga-Yamahtta, *Un destello de libertad: de #BlackLivesMatter a la liberación negra,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Therborn, Goran, *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el socialismo y el capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia,* México DF, Libertad bajo palabra / SOCEE, 2017.

Tocqueville, Alexis, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Madrid, Istmo, 2004.

Togliatti, Palmiro, *Escritos políticos,* México DF, Era, 1971.

Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como forma de vida social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011

Tronti, Mario, *Obreros y capital,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001.

_______ *La política contra la historia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

_______ *El enano y el autómata. La teología como lengua de la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

Trotski, *Historia de la Revolución rusa,* 2 vols., Madrid, Sarpe, 1985.

Tse-Tung, Mao, *Sobre la contradicción,* disponible en https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html.

Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

Vela, Corsino, *La sociedad implosiva,* Bilbao, Muturreko Burutazioak, 2016.

_______ *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

Volin, *La revolución desconocida,* 2 vols., Madrid, Campo Abierto, 1977.

VV.AA., *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado en Alemania,* Buenos Aires, Herramientas, 2017.

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial* IV*. El liberalismo centrista triunfante 1789-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

Zavaleta, René, *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile,* México DF, Siglo XXI, 1974.

_______ *Obras Completas,* La Paz, Plural, 2011.